

非存在研究

下

Investigations on Non-Being

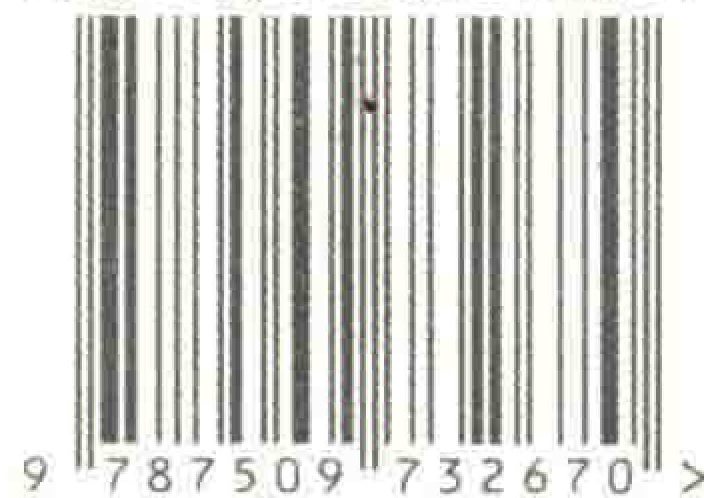
高新民　汪　波／著


社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



上架建议：外国哲学

ISBN 978-7-5097-3267-0



定价：398.00元
（上、下册）



非存在研究

下

Investigations on Non-Being

高新民　汪　波 / 著


社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

非存在研究：全2册／高新民，汪波著．—北京：社会科学文献出版社，2013.1
（国家社科基金后期资助项目）
ISBN 978-7-5097-3267-0

Ⅰ.①非… Ⅱ.①高…②汪… Ⅲ.①语言哲学-研究
Ⅳ.①H0

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第054362号

·国家社科基金后期资助项目·
非存在研究（上、下册）

著　　者／高新民　汪　波

出 版 人／谢寿光
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦
邮政编码／100029

责任部门／全球与地区问题出版中心
（010）59367004
电子信箱／bianyibu@ssap.cn
项目统筹／祝得彬
责任编辑／王玉敏　张文静　邓纯仁
责任校对／王彩霞　丁爱兵　白桂芹
责任印制／岳　阳
经　　销／社会科学文献出版社市场营销中心（010）59367081　59367089
读者服务／读者服务中心（010）59367028

印　　装／北京鹏润伟业印刷有限公司
开　　本／787mm×1092mm　1/16
印　　张／71.5
版　　次／2013年1月第1版
字　　数／1201千字
印　　次／2013年1月第1次印刷
书　　号／ISBN 978-7-5097-3267-0
定　　价／398.00元（上、下册）

目录

·上　册·

导　言 …………………………………………………………… 1

上篇　西方哲学中的“迈农迷津”之穿越

第一章　前迈农主义 …………………………………………… 33

第一节　最初的惊诧与困惑：人能道说和思考非存在吗？ …………………………………… 33

第二节　柏拉图：有无辩证法及其对先前有无之辩的扬弃 ……………………………………… 42

第三节　亚里士多德：古希腊有无之辩的综合 ………… 52

第四节　中世纪：非存在研究的语义学和逻辑学维度 … 67

第五节　常识哲学：里德的非存在论及其新迈农主义辩护 ……………………………………… 80

第六节　黑格尔：本体论、逻辑学、认识论统一视野下的有无辩证法 ……………………………… 84

第七节　布伦塔诺：现当代西方非存在研究的源头活水 ……………………………………… 96

第二章　迈农的对象理论及其“本体论迷津” …………… 100

第一节　迈农对象理论的动机与逻辑诱因 …………… 101

第二节　对象理论的核心范畴和主要原则 …………… 104

第三节 对象分类、“目标”及其本体论问题 ………… 112
第四节 非存在对象之论证 ………………………………… 121
第五节 对象理论的变化、特点与价值 ………………… 128

第三章 非存在对象的“新大陆” ………………………… 134
第一节 特瓦尔托维斯基与马里：同门师友的呼应 …… 134
第二节 弗雷格：抽象对象的大发现 …………………… 138
第三节 胡塞尔：本体论的节俭与膨胀 ………………… 157
第四节 麦科尔：逻辑学视野下的非存在 ……………… 167

第四章 主流之声与非存在论的边缘化 ………………… 172
第一节 罗素的思想变化与非迈农主义 ………………… 172
第二节 蒯因对迈农的“无礼”批评………………………… 188
第三节 希菲尔对“呈现方式”的否定…………………… 194

第五章 迈农主义的“非存在论”阐释与本体论转向…… 198
第一节 劳特利对“本体论迷津”的穿越………………… 199
第二节 普赖斯特对“非存在论”的辩护与完善……… 213
第三节 乔根森：非实存对象是“超存在” …………… 231

第六章 非存在研究中的实在论倾向 …………………… 239
第一节 逻辑实在论 ………………………………………… 239
第二节 概念实在论 ………………………………………… 243
第三节 模态实在论及其争论 …………………………… 247
第四节 自然实在论 ………………………………………… 257

第七章 迈农主义的“标准”阐释………………………… 260
第一节 帕森斯：迈农主义的发现与发展 ……………… 260
第二节 迈农主义的“严格理解” ……………………… 274
第三节 拉帕波特的“改进了的迈农理论” …………… 282

第八章 迈农主义的“非标准”阐释 …… 288
第一节 帕斯齐的“非存在对象的属性集合模型” …… 288
第二节 芬德利对迈农主义的现象学解读 …… 302

第九章 迈农主义阐释的实存论倾向 …… 316
第一节 泽尔塔对象理论的思想渊源和主要目的 …… 317
第二节 作为“第三王国”的抽象对象 …… 319
第三节 抽象对象的本体论地位问题 …… 328
第四节 抽象对象王国巡礼 …… 333
第五节 计算（公理）形而上学 …… 345
第六节 柏拉图化的自然主义 …… 347

第十章 迈农主义与虚构哲学 …… 354
第一节 虚构哲学研究的意义、问题和新的走向 …… 354
第二节 虚构话语的语义学和语用学 …… 360
第三节 虚构对象的本体论地位问题 …… 377
第四节 虚构对象的因果作用问题 …… 384
第五节 虚构主义 …… 386

第十一章 海德格尔的呐喊：为何只有存在存在而无反倒不在？ …… 399
第一节 追问无的必要性 …… 399
第二节 “无”的意义展开 …… 403
第三节 无的存在与把握 …… 413

第十二章 徘徊于存在与非存在之间的“意义” …… 420
第一节 意义怀疑论 …… 421
第二节 意义实在论 …… 454
第三节 折中主义路线 …… 486

·下 册·

中篇 东方哲学的有无之辩

第十三章 中国哲学的有无之辩 …… 528
第一节 中国哲学有无之辩的特质 …… 528
第二节 道家：有无之玄 众妙之门 …… 537
第三节 魏晋玄学："本体论转向"与对有无的玄远清谈 …… 560
第四节 中国佛教：空解脱门的中国化阐释 …… 594
第五节 儒家：有无之辩"辨正"与总结 …… 617

第十四章 印度古代哲学—宗教的非存在探究 …… 646
第一节 印度古代哲学—宗教的有无之辩的基本进程和一般特点 …… 646
第二节 正理—胜论派的句义论与非存在论 …… 657
第三节 吠檀多派论境界之无 …… 663
第四节 弥曼差派与瑜伽派的非存在论 …… 669
第五节 数论派对非存在论的否定 …… 672
第六节 耆那教的"或许说" …… 677

第十五章 佛教有无之辩的解释学问题与早期佛教的空无论 …… 680
第一节 印度佛教有无之辩的解释学问题 …… 681
第二节 《阿含经》中的空无论 …… 697
第三节 部派佛教的空无论 …… 711

第十六章 大乘空宗的空无辨正 …… 726
第一节 大乘"深义"与大乘体系之组织 …… 726
第二节 佛教"空无"的特殊性与解空的前提条件 …… 730
第三节 真俗二谛语境下的有无之辩 …… 736

第四节 大乘空义的正本清源与“入空义”的门径…… 743
第五节 空的唯一性与十八空 …………………………… 753
第六节 中观空无论的难题、反例及其同化 …………… 759

第十七章 瑜伽行派的“最胜空性胜解” ………………… 770
第一节 空有问题的重要性与解空的方法论 …………… 770
第二节 “实有”非有 …………………………………… 777
第三节 相、性、极微、因果与空 ……………………… 786
第四节 无为法的有无问题 …………………………… 798
第五节 小结：佛教有无之辩的同异之辩 …………… 807

下篇 非存在的多维审视

第十八章 非存在研究的语言哲学维度 ………………… 817
第一节 “正名”及其方法论 …………………………… 818
第二节 “非存在”与“存在” ………………………… 824
第三节 存在谓词与中立谓词 ………………………… 834
第四节 众说纷纭的“非存在” ……………………… 850

第十九章 非存在与意向性 ………………………………… 858
第一节 “非存在新大陆”的发现及人格化构想 ……… 858
第二节 意向性观念的祛魅 …………………………… 867
第三节 意向性观念的重构 …………………………… 873
第四节 意向对象的本体论地位问题 ………………… 890

第二十章 非存在与本体论 ………………………………… 907
第一节 非存在与本体论的最高范畴 ………………… 907
第二节 “存在”意义之掘进与存在程度、样式的
多样性 ……………………………………………… 922
第三节 “存在”的范畴与形式本体论 ……………… 936

第二十一章 面向非存在的马克思主义哲学 …… 949
第一节 马克思主义是否有自己的本体论? …… 949
第二节 关于“非存在”的辩证法 …… 957
第三节 存在形式的多样性与范畴体系 …… 967
第四节 “非存在”与认识对象理论 …… 977

第二十二章 “非存在”与科学 …… 988
第一节 科学为何要“乞灵于无”? …… 989
第二节 “有”生于“无”? …… 996
第三节 量子世界是否存在? …… 1003
第四节 “以太”等是“存在”还是“非存在”? …… 1016
第五节 常见的存在观向何处去? …… 1029

第二十三章 非存在与人生哲学 …… 1040
第一节 做人、理想人格与“空无” …… 1040
第二节 “无”与人生境界 …… 1047
第三节 空无、心态与善巧安心 …… 1055
第四节 心理健康、高峰体验与空无智慧 …… 1064
第五节 工夫之无与人生态度 …… 1069
第六节 终极关怀、本体之无与圣人所师 …… 1075

参考文献 …… 1085
术语索引 …… 1103
人名索引 …… 1122

中篇　东方哲学的有无之辩

这一部分将考察的东方哲学的有无之辩主要指中国和印度哲学中的有无之辩。从比较哲学的角度看，东方哲学中的有无之辩不同于西方的有无之辩的一个明显和重大的差异是：两种有无之辩在各自哲学中的地位是不同的。在西方哲学中，存在本身的问题尽管是形而上学尤其是本体论的重要问题，但无本身及其与有的关系问题，除在某些时间段如古希腊中期、19世末至20世纪初等之外一直被边缘化了，很少成为主流哲学中的话题，甚至许多职业的哲学家还不知道哲学中有这样一个问题，更不用说去关心和研究它。在现当代，有少数据有霸权话语的哲学家对此作过费力不小的研究，但主要是否定性的。而在现代以前的东方哲学中就完全不一样了。有学者甚至从比较文化研究的角度强调：东方哲学就是“无”的哲学[1]。牟宗三先生也认为，境界形态的形而上学以及由此出发的工夫上的无是任何大教大圣的生命所不可避免的[2]。从动机上说，西方哲学对各种非存在问题的探究，主要是出自对有无本身的惊诧感，亦即是源于形而上学的自然倾向，而东方哲学的有无之辩尽管有这方面的动因，但主要的、根本的动机则是从根本上解答人的现实和理想中的终极性问题。由此所决定，东方的非存在论在内容上便有自己的许多鲜明的特点，如格外重视境界之无和工夫之无，当然在探讨这类无的过程中又涉及了本体之无、存在论之无、认识论之无乃至现象学之无。由此所决定，东方的有无之辩尽管少了逻辑学、语言哲学的维度和深度，但有着西方哲学所没有的全面性、广泛性和实用性。

不可忽视的是：东西方的有无之辩仍存在着许多共同之处。如前所

---

① 柳田圣山：《禅与中国》，三联书店，1988，“绪言”。

② 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1～2页。

述，就有无之辩所涉及的问题来说，东方哲学在探究“存在本身”时，很少涉及系词（“to be”“是”），中国哲学则完全没有这个维度，更没有关注作为系词的“to be”的表述性、述谓性、归属性、等同性、断真性意义，也没有涉及“存在”与“实存”“亚实存”“所与”等的关系问题，但中国哲学（更不用说印度哲学）所关注的“有”或“存在”与西方哲学所关注的系词中的“存在”用法在本质上是一致的，如都有关于“存在本身”的形而上学诧异，如追问究竟什么是存在，判断存在与不存在的标准究竟是什么，都在探讨“存在”的意义、标志、样式、实在性程度问题，都注意到了存在与事实、真、诚等的关系问题。对“非存在”的探讨更是如此，如东方哲学也在自觉把它当对象来认识，也意识到它是比“有”更令人困惑的一个问题。作为中国有无之辩乃至整个中国哲学之开端的《老子》一书明白地表现了这一点。老子惊奇地发现：世界上有一种奇怪的东西，它什么也不是，什么构成、属性都没有，因此不可名（可名的前提条件是有点什么，如某属性等），但若说它是绝对的“没有”也不通。这对象究竟是什么呢？冯友兰先生在概括老子称之为“无”或“道”的缘由和所感觉到的困惑时说：“我们称道为道，不同于称桌子为桌子。我们称桌子为桌子，意思是说，它有某些属性，由于有这些属性，它就能够名为桌子。但是我们称道为道，意思并不是说，它有任何这样有名的属性。”[1] 老子对“无”的困惑还有很多，如若言其“有”，又看不到、说不出它的有，若言其“无”，又会陷入与事实的深刻矛盾，因为它事实上有许许多多的作用。不仅如此，这种惊诧、困惑产生的根源、过程尽管有一点不同于西方，即东方许多哲人是在特殊的心理操作如在禅定、“涤除玄览”“致虚极”“守静笃”“心斋”等过程中直面到“无”的，但东方的发现也有相似于西方的有无之辩的地方，例如，古印度许多学派在研究“句义”即语词、句子的指称时发现，词语之所以有意义，是因为它们有所指，表示“没有”“否定”“无”等的词也是如此，也应有其指称。包括老子在内的许多中国哲学家也都是从名实关系的角度注意到了“无”这样一个特殊的对象：不承认有这样一个对象，人们用之作出否定的语言便无法予以解释。还有许多哲学家是在追问万有的本原、本体等（如老子通过“观复”，即观万有之循环往复的根源）时发现了“无”。此外，后面

---

① 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，2010，第81页。

我们将看到：东方的有无之辩中的其他许多问题，以及研究它们所用的方法、程序等也有一些与西方的有无之辩的相近之处。总之，有根据说，东西方的有无之辩有大致相同的主张和方法论程序，所得出的结论也有部分趋同之处。

第十三章　中国哲学的有无之辩

中国哲学在进行自己的有无之辩时无疑形成了自己各式各样的非存在论，如本无论、贵无论、不真空论等。它们除了具有西方和印度非存在论的一般特点之外，还有自己既有别于西方迈农主义又不同于印度空无论的独特之处。别的不说，单就基本概念来说，中国哲学所穷究的非存在主要是本体之无、境界之无和工夫之无。这些无超越于自然主义的存在论之无。尤其是境界之无等，由于没法从时空上定位，因此根据自然主义本体论的承诺标准，这类无是无所谓在与不在、有与非有的。但若以现象学的本体论承诺标准为参照系，则它们无疑有现象学意义上的本体论地位，因为它们是再明显不过的现象学事实，是再真实不过的呈现或显现，当然是意向性中的高阶显现。

第一节　中国哲学有无之辩的特质

关于中国哲学关注的无及其特点，许多大家都作了大量的阐述。如冯友兰先生在分析魏晋玄学"体无"说的特点时指出：这里的"体无"不是本体之无，而是一种精神境界，即"以无为心"的境界。不仅如此，有的玄学家如郭象还试图破除本体的无，而专释、专弘境界的无[①]。牟宗三先生通过对道家贵无学说的分析得出了大致相同的结论，指出：道家以无为核心的形而上学是一种境界形态的形而上学，其目的是通过获得无的智慧而进入一种人生境界[②]。再就王阳明哲学来说，他的"'无善无恶之心体'，乃至王龙溪之言四句，皆不允接触'无心为道'之理境，即自主观工夫上言无之理境"。基于广泛的研究，牟先生得出了这样的一般性结论，即追求工夫上的"无"是任何大教大圣的生命所不可避免的[③]。陈来先生的概括更为具体和细致，指出：有的学派有贵有的特点，各学派在关注无

---

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社，1986，第162页。

② 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1～2页。

③ 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1～2页。

时，可能“有本体的无、工夫的无、境界的无等不同用法和意义”，在特定意义上，关注工夫之无、境界之无仍是中国哲学的一大主题。他说：“在中国文化中，儒家一般被思考为有的哲学，以与贵无的佛道相对待。不过，如果就境界而不是存有的意义而言，这种说法对早期儒家也许不无道理，但对绵延近八百年的宋明儒学，问题就远不那么简单。理学对佛教挑战的回应，不仅表现在对‘有’的本体论的论证（如气本论、理本论），也更在于对人生境界与修养工夫上‘无’的吸收，后者始终是贯穿理学史的一大主题。”①

不可否认，学界对中国的有无之辩的特点是有不同看法的。在本书“导言”中，我们已涉及这个问题。总的来看，分歧集中在两大方面。第一，中国的有无之辩除了热衷于从价值哲学、人生哲学、政治哲学等非形而上学的层面研究非存在或无、集中讨论境界之无、工夫之无外，还有没有西式本体论（或严格讲存在论）的维度或视角？如果说它也涉及本体之无、存在论上的无，这种无该作何理解？与西方哲学家所讨论的那些无是什么关系？第二，如果说中国哲学关注的无主要是境界之无、工夫之无，那么又该怎样予以理解？与同为东方哲学的印度哲学所谈的同类的无是何关系？有何特点？

从上篇的考察，我们不难看出：西方哲学的有无之辩是纯本体论的，尤其是严格意义上的存在论的，即主要集中在有、无本身的意义、标准等问题之上。正如列维纳斯所说，他们研究存在旨在弄清：“当存在（être）的事件，一般的存在（étre），脱离支配它的‘存在者’（étant）时，它是什么？它的普遍性意味着什么？”②

笔者承认，中国的有无之辩的确没有涉及卡恩等所强调的、由巴门尼德和柏拉图等所关注的“存在”，即集“to be”的表述性或述谓性、定义性、存在性、断真性和等同性意义于一体并混沌未分的“存在”。另外，由于中国古代系词不发达，加之中文的“存在”“在”“有”等词与系词不像西方那样有词源上的派生关系，因此没有像西方那样的、在“存在本身”之上的刨根究底。对“无”或“非存在”的探讨也是如此。但若据此断言中国有无之辩没有本体论的维度，只有价值论的视角，没有涉及本

① 陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006，第4页。

② 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第3页。

体论或严格存在论意义上的有和无，那显然是不符合事实的。即使如本书导言那样理解本体论，即把它当做由存在论和狭义的本体论（ousiology）两部分构成的广义本体论，也有根据说，中国的有无之辩与西方的有无之辩有相近之处，例如，有的论者的探讨同时有价值论和本体论两个视角，有的只有其中一个。更重要的是，如我们后面将看到的，中国的有无之辩也有从纯存在论视角切入的，如北宋的张载和明清之际的王夫之就是如此，至少做过这方面的工作。当然，中国哲学的有无之辩更多是从狭义本体论或如张岱年等先生所说的"本根论"的角度展开研究的，关心的的确是名副其实的"本体"或本根或本原。即便如此，这也与西方早期自然哲学家以及亚里士多德的有无之辩有相同之处。中国哲人由此角度所作的研究主要是围绕这样一些问题展开的：（1）宇宙万物有没有本或本原或根本？如果有，它是什么？（2）世界上除"有"或"存在"之外，还有没有"非有"或"非存在"或"无"？如果有，它们的存在地位该如何揭示和界定？如何看待它们的作用？哪一个更根本？（3）世界万物的本根是有，还是无，还是有无之统一？（4）有无的相待问题，即两者是否是相互依赖的？等等。

在中国，开启哲学的"有无"玄远清谈及论战的人无疑是老子。他在《道德经》或《老子》一书中第一次从形而上学的层面使用有无概念，即把它们的抽象程度提高到了即使用今天的眼光来看仍是高不可及的位置。庄子继承和发展了老子的有无之论，如继续思考有无关系，不仅如此，还在《庄子·齐物论》中对有无孰先孰后、开始怎样开始等问题作了真正的刨根究底式的追问，同时还提出了"无有"这样的新范畴，如说"万物出乎无有"[1]。在他看来，无即无有，即天门，无有即有无的统一。庄子说："有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。圣人居乎是。"[2] 有即万有或万物，都有生、死、出、入的变化。而它们变化时，是无形无象的，即出于无有，入于无有。由于出和入都无形象，因此此出处入处就是天道的门。而天门即无有。万物不能来自于

---

① 《庄子·庚桑楚》。本部分出自《庄子》的引文主要源自曹础基的《庄子浅注》（中华书局，2000），注释多有借鉴，也参阅过其他版本，如张震点校的《老子·庄子·列子》（岳麓书社，1989）等。

② 《庄子·庚桑楚》。

有，只能来自于无有。这里的“一”是动词，指“统一”，意即无有是有无的统一，圣人就安心于此无有之上，或以之为寄托。

正像事物的大小具有相对性一样，一事物相对于小的事物即为大，相对于大的事物即为小，例如，天地相对于宇宙来说即像“细米”一样小，而“毫末”相对于更小的东西来说即像“丘山”一样大。“以功观之”，即从功力、效用上看，“因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无”[①]。意思是万物由于有某种作用都可以说是有，而由于没有某种性质、特征则可以说其是无。有无还像东西一样，“知东西之相反而不可以相互，则功分定矣”。简言之，有无是相反相成的。

战国后期出现的墨子不仅提出了“无”的种类问题，而且还引出了新的争论。他认为，有两种意义的“无”：一是相对于有而言的无。例如，先有而后消灭了，此即“有有而无”，又如，鸟被生下来即为有，但它必然死，此死即鸟的无。二是绝对的“无”，即“不必待有”的“无”。例如，“天陷”绝对是无。《墨经·经下》云：“无，若无焉，则有之而后无。无天陷，则无之而无。”后来的注释家对这里的“焉”有不同的看法，有的认为它指“乌”，有的认为它指“马”。对“天陷”的天也有不同的看法。不管怎么看，可以肯定的是，墨子看到了有两种“无”，即“有之而无”和“无之而无”。

两汉时期，尽管儒学占绝对统治地位，但学者对有无的探究并未中断，尤其是道学家更是殚精竭虑。例如，严遵所著的《老子指归》对道家有无之论作了创发性的解释，认为道在产生万物的过程中都是虚无或无为。换言之，这种无为的过程不仅体现在道生一之中，而且还体现在一生二、二生三中。他说：“道以虚之虚，故能生”，“一以虚，故能生二”，“二以无之无，故能生三”，“三以无，故能生万物”[②]。

魏晋玄学的有无之辩抛弃了老庄有无之辩可为宗教利用的成分，把它推向了纯哲学的轨道。有鉴于此，有论者认为，魏晋的“无”的哲学是真正的“无”的形而上学，而老子只是一个萌芽。金谷治说：“应当将‘老子’视为‘无’的思想之萌芽。”在中国真正开启“无”哲学并建构以

---

① 《庄子·秋水》。

② 《老子指归》卷二。

“无”为中心的形而上学的人，则是王弼[1]。最明显的是，王弼一生致力于穷究本体。他所谓体，不是一个东西，不是有指称的一切名称能名的。但一切有名之物、一切时空等差别皆在本体之内，皆因本体而有。他不问世界是 what，or what is made of（什么，或由什么构成）。如果问后面的问题，追问具体的“是这个”“是那个”，根据亚里士多德的看法，即陷入了科学或宇宙论。王弼的本体论关心的是存在本身，即作为存在的存在(being qua being)，因此有西方形而上学的意义。就玄学的“有”来说，学界对之有不同的理解。一是认为，它指无数个别的、有自己独立品格的、自生、自化、自造、自建、自宰的具体事物。这是一般的理解。另一理解认为，它表面上讲的是感性的具体，其实像王弼的“无”一样，也是抽象的、虚构的。汤一介先生在评述郭象时说：他“把一个个的事物绝对化、神秘化，而使之更加远离了现实，使之成为一个个不可认识的、无法理解的存在（自在之物），失去了现实性的抽象的存在”。把“本来带有唯物主义因素的裴頠的‘崇有论’转化为唯心主义的‘崇有论’”[2]。

隋唐时代，儒道二家的学者仍在继续他们的有无之辩。例如，刘禹锡对作为“道”或“无”之根本特点或判据的“无形”作了前无古人的阐释。一方面，“无形”或“空者”不是指绝对的无物，而只是指它具有的东西“希微”，不能为眼所见、为智而视。有之所以为有，是因为它们有可为眼目所看见的“形之粗”，无之所以为人所知，是因为“以智而视，得形之微者也”。因此“所谓无形，盖无常形尔”。此无常形的表现是：一方面，相对于“形之粗”来说，它“形之希微”罢了。另一方面，“无”尽管有产生万物的作用，但它不是绝对的从“无”中的“创造”“杜撰”，因为“为用者恒资乎有，必依于物而后形焉”[3]。隋唐有无之辩的显著特点在于：佛教带着它特有的资源和谈空说玄的优势走进来了，使这一时期的有无之辩有浓重的佛教色彩。

宋明理学的重心转向了对“理”“心”的探究，其实并未完全否弃对有无的思索。当然他们的有无之辩只是作为他们理学和心学的附庸而存在

---

① 金谷治：《“无”的思想之展开》，载《道家文化研究》第1辑，上海古籍出版社，1992，第95页；王中江：《“无”的领域及中西形而上学的一个向度》，《孔子研究》2005年第1期，第56页。

② 汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版社，2000，第65页。

③ 刘禹锡：《天论中》。

的，即不再把“无”当做万物的本体，而只是看做他们所发现的本体如理或心的性质特点。在此前提下，他们也经常使用“无”及其派生词，如“无体”“无极”“无善无恶”“无无”，也讲“有无”“虚实”，如说“有无、虚实，通为一物”[1]，“知太虚即气则无无”，等等[2]。

明清之际的王夫之尽管坚持气一元论，但对有无之辩的澄清与解决也做出了自己的贡献。在他看来，解决有无之辩，关键是看到“无”的相对性，或明白它其实是言有的一种方式。他说：“寻找而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。”这就是说，人们所争论的“无”有时指的是因“怠惰”而没有认识到的东西，或即使作了探求而因某种原因而没有认识到的东西，这是一种无。“龟毛”和“兔角”通常被看做“无”或“空”的样板，是人们形容某种没有存在地位的东西的最明白易懂的方式，如要想说明某物不存在，就说它像“龟毛兔角”。这里的“无”的意义从语言表述的角度去分析是不难澄清的，但这一工作只是到了现代才流行。王夫之的难能可贵之处在于：他在这方面作了有益的尝试。他认识到：当人们说某物无某种属性如“龟无毛”时，表面上述说了“无”，其实仍不过是言有的一种方式。他说：“言龟无毛，言犬也，非言龟也。言兔无角，言麋也，非言兔也。”这就是说，言“无”从特定的角度看是言有的一种方式，例如，说“龟无毛”，指的其实是犬。

总之，中国本体论层面的有无之辩尽管与西方有较多差别，但还是涉及了较广泛的本根论和存在论问题，尤其是有一些对有与无本身的追问。在动机方面，也有追问其意义和标准的方面，有追问已知存在物之后的纯有或纯存在的意趣。在客观效果上，也有与西方非存在研究相同的效果，即通过对非存在的研究，既扩大了对存在样式的认识，也提升了对存在本身的认识，因此非存在研究成了推动中国本体论向深度和广度发展的一个助推器。

毫无疑问，从价值论、人生哲学和政治哲学层面展开有无之辩，这绝对是东方哲学尤其是中国哲学所独有的。相对于印度的有无之辩，中国也有自己的特点。应承认，中国哲学中的各家各派尽管都致力于对工夫之无、境界之无的探究，但由于各自的目的、背景、角度、实践及用功深浅

---

[1] 张载：《正蒙·乾称》。
[2] 张载：《正蒙·太和》

等不尽相同，因此各自所表达的“无论”在内容上又是各具个性的。例如，单就达至无之境界的价值诉求、用功方法及力度而言，儒道释三家就判然有别。对此，吴信如先生作了这样的概括：“由于人生生活三大根本要素就是饮食、呼吸、睡眠，儒家谓之食、息、眠，以之修养而成立儒家气功系统，用以修身养性，天人合一，养生送死。……宋明理学心学的静坐、存敬、存诚、反省、宴息等，都是儒家的气功。道家谓为精、气、神，以之修炼而成为道家丹功系统，用以性命双修，七转九还等，都是道家的丹功。佛家谓之色法、息法、心法，以之修行而成立之佛家定功系统，用以止观双运、色心不二、了生脱死。”就这三家的工夫与一般流行的气功来说，尽管都强调通过调气而达致一种无为的境界，但也存在着根本的差别，如一般的气功是在呼吸上下工夫，“是在后天气上做工夫，作用在十二经络上……，而三家的气功、丹功和定功都是在一呼一吸（一息）的转折上，是在先天气上做工夫，作用在奇经八脉，也就是在生命力即人生命的本原上做工夫”[①]。

各家在描述境界之无时，都倡导“无为”，但各家对它的规定则是有重大乃至质的差别的。即使是就某一家中的某一派如佛教中的净土法门来说，尽管所有修此法门人的最高境界都是佛国净土，即彻底清净、念而不念、不念而念、八风吹不动的无为境界，但这个境界对于不同的人是有程度的差别的。只要是用它的摄心方法如念佛法门进行心身操作时，不管是口念还是心观，只要在用功，相对于不修此法的一般人来说，便可算进入了无为之境，因为他开始了一种根本性的转变，即心之所住或所使从原来的住于外而转向了住于内，即由外住心转向了内住心，从原来的杂心、多心转向了一心，即只做一件事情，以一念挂万念。尽管如此，在同样进行这类操作的人中，其程度的差别不仅体现在量上，更体现在质上，如可分为上中下三等，而每个等级又可用黑格尔式的三段式划分，以此类推，以至无穷。最明显的是，同样是摄心念佛，有的人一念心净便佛土净，即通过念佛而当下成佛，有的人即使没有达到这种最高的无为境界，但也能达到开悟以至成为亚圣的境界，如禅宗的有些大德在念佛时不问东方西方，只管念佛，也可达到一种很高的无境。而有的人尽管一天念佛10万声，但仍是凡夫一个。

① 吴信如：《禅定述要》，民族出版社，2002，“序”。

中国的境界之无、工夫之无尽管不是直接的存在之物或实存状态，但无疑具有现象学的本体论意义，因为它们是进行这类操作的人面前实实在在地出现的现象学事实，是能为他们真切地体验到的高阶状态，近似于心理学所说的高峰体验一样的东西。不过，又应看到，它们与布伦塔诺、迈农等所说的指向意向对象的意向状态尽管都是以特定的意向性为基础的高阶状态，但两者在特定意义上也有质的差别。这主要表现为它们的价值诉求根本不同，后者的目的在至真，即服从于科学的目的，旨在认识包括意向对象在内的心理世界的结构、本质和奥秘，尤其是论证他们所发现的有本体论地位的新的存在之存在的根据和基础，进而为解决这种所谓的新事实与本体论的旧理论之间的矛盾而重构本体论。中国的非存在论则不同，它关心的是至善至美的问题，旨在解决如何去凡成圣这一做人的重大问题，如何由苦难的此岸世界渡达绝对幸福快乐美妙的彼岸世界这一终极大事。

中国的非存在论的立足点是人的心理生活。也就是说，它像西方的二元论一样把人的生活二重化（肉体或身的生活与心的生活），认为人与人之间的身生活差别甚小，但心生活大不相同，经验或给人的体验迥然有别。例如，“孔子饭疏食，饮水，曲肱而枕之。颜渊居陋巷，一箪食，一瓢饮。就物质生活言，此属一种极低度之生活，人人可得。但孔子、颜回在此物质生活中所富有之心生活，则自古迄今，无人能及。乃亦永久存在，永使人可期望在此生活中生活”[1]。另外，人的心生活可神交千古，亦可以心存百代。例如，“读两三千年前人书，不啻亲承其謦欬，亲接其谈吐。故若真为一中国读书人，其心生命每可植根源于三千年之前”[2]。又如，“中国人生活理想，则贵心心交融，两心化成一心。……此心在孔子谓之仁。仁即在尘世中。家庭有此仁，此家庭即如一天堂。社会有此仁，此社会亦即如一天堂”[3]。

从本质上看，中国的非存在论关心的境界之无是“境界之心”。钱穆先生认为，孟子所说的“仁，人心也”，指的正是“这种心的境界而言”。“中国人看心，虽为人身肉体之一机能，而其境界则可以超乎肉体。”他还说：“中国人看心，可以超乎肉体而为两心之相通。如孝，即亲子间两心

① 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第90页。

② 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第91页。

③ 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第92页。

相通之一种境界也。”[1] 当然，这种心不是一种形而下的心，而是一种道心、文化心。钱穆先生说得好：“中国人所谓心，并不专指肉体心，并不封闭在各个小我身体之内，而实存在于人与人之间。哀乐相关，痛痒相切，中国人称此种心为道心，以示别于人心。现在我们可以称此种心为文化心。所谓文化心者，因此种境界实由人类文化演进陶冶而成。亦可说人类文化，亦全由人类获此种心而得发展演进。中国人最先明白发扬此种意义者，则为孔子。”[2]

最后，中国哲学在关注境界之心时有一独特的、西方哲学从未涉及的研究课题，即“性”。当然，莱布尼兹、康德等在认识论、道理哲学和美学中对此也有所触及。由对性的关心所决定，中国哲学便有自己独特的心灵或心“理”哲学。它与人性论之间有着千丝万缕的、不可分割的，甚至相互包摄的关系。根据徐复观先生对中国人性论的界定，可以说中国以境界之无为核心内容的非存在论是人性论的一个组成部分，至少是以之为基础的。徐先生说：“人性论是以命（道）、性（德）、心、才（材）等名词所代表的观念、思想，为其内容的。……要通过历史文化了解中华民族之所以为中华民族，这是一个起点，也是一个终点。”[3] 中国哲学对境界之无的价值判断、对其实现可能性的肯定以及关于进入此境界之途径的探索都是建立在对人之潜在的性或理的挖掘的基础之上的。因此没有相应的关于人性的理论，就没有中国特殊的非存在论。

问题是：中国的非存在论尽管不太注重境界之心的本体论地位问题，但我们在把握、评价时则不能不涉及这一问题。如果正确地理解和使用心理语言，持一种关于心灵的科学的概念图式，同时抛弃常识的狭隘的本体论承诺的标准（如以眼见为实、为标准，以有形可感为标准，以有时空定位为标准等），那么撇开有些论者的实体化、神秘化、二元论倾向或偏颇不说，用我们今日的眼光来看待作为境界之心的境界之无，应该说它是有本体论地位的，因为它是一种高阶现象，是有关元素具备以后出现的一种类似于函数一样的东西。例如，颜色原本不在花里，也不在看的人的眼中和观看的活动中，但一当这些要素同时具足，即满足颜色出现的各项条件时，颜色就会显现出来。同理，自在世界没有境界之无，静止不动的人没

① 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第18页。

② 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第19页。

③ 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，第2页。

有境界之无，没有相应的价值观、世界观、修行实践的人没有境界之无，而一当有关的条件都被满足时，就会有境界之无显现在意识面前。例如，不管禅定功夫多深，只要按规程操作就会有一种不同于有形世界的境界显现出来。总之，这种境界不是纯粹的无、不是虚妄，对于操作者来说绝对真实不虚，但这种实又不同于实存（exist）的实。正是在这个意义上，现象学把意识面前显现出来的东西看做有绝对明证性的存在。有理由说，它甚至比自然态度所相信的物质性存在还要真实。当然，中国非存在论所说的境界之无是众多现象、显现中的极为特殊的一种。境界之无不仅有本体论地位，而且具有无穷的妙用。人的生存状态的质量与价值、人的幸福与快乐、人的理想境界都与它有密不可分的关系。换句话说，心的状态直接决定着人的生存状态，前者至少是后者的必要条件，是后者得以形成、得以组成的合力系统中的一类子要素。既然如此，人生活得怎样，人做得怎样，至少部分取决于人的境界。从逻辑上说，既然它是人的生存状态的组成部分和必要的决定因素，那么离开了前者，当然也就没有后者。

总之，中国哲学有无之辩中所关注的工夫之无、境界之无是十分复杂的，即使在一宗一派之内，不同论者的看法也是不尽相同的，甚至有很大的差别。若推及不同派别之间，其繁复的情形更是可想而知。如果在考察中国哲学的有无之辩时再考虑到其他形式的非存在或无，以及不同论者对有无关系的不同阐述和论争，那么其考察的难度更是可想而知。这里，限于学力和篇幅，只能对其中儒道释等大家的较典型的、有重大影响的有无之辩作简要的考释。

第二节　道家：有无之玄　众妙之门

这里所说的道家涉及的只是作为先秦道家的创始人和主要代表人物的老子和庄子，尤其将把重点放在老子身上。即使把他们的非存在论或虚无论放在世界哲学这样一个大舞台上来审视，也可看出其璀璨夺目的光亮。最为有力的根据是，连海德格尔这样一位一辈子专攻有无问题、任何真正研究非存在论的人无法跳过的人物，后期也曾迷恋和热衷于道家，甚至打算翻译《老子》一书。由此说来，道家的非存在论无疑是我们研究世界非存在论史不可不翻的一页。其特点在于：既重视对有无本身的形而上学玄思，又在本体之无、境界之无和工夫之无等非存在形式上着力颇多、成果卓著。

一　关于道家有无之辩的争论

道家的道论以及围绕道及万物关系所展开的有无之辩是中国哲学有无之辩的开端。任继愈先生说："把'道'作为最高范畴，集中阐发，提高到中国哲学史的重要地位，老子是第一人。"[1]"无"字尽管早就产生了，但由老子重新规定、并赋予了丰富内涵的"无"则可看做"中国哲学史的第一里程碑"[2]。

老子不仅是论道、谈有说无的第一人，而且也是谈得最多、最令人深思的第一人。《老子》全书才5000字，而涉及道、有、无的字数则占了相当的比例。例如，全书81章中涉及"道"的章有：一、四、八、九、十四至十六、十八、二十一至二十五、三十至三十八、四十至四十二、四十六至四十八、五十一、五十三、五十五、五十九至六十、六十二、六十五、六十七、七十三、七十七。谈"无"的章有：一至三、十至十一、十四、十九、二十八、三十四、四十、四十一、四十八、五十七、六十三至六十四、六十九、七十。谈"无名"的有：一、三十二、三十七、四十一。谈"无为"的有：二至三、十、三十七至三十八、四十三、四十八、五十七、六十三至六十四。如果把其他谈"有"、谈"无争"等的算进去，全书这方面的内容就多得让人吃惊。

后来围绕《老子》一书所形成的诠释也令人称奇叫绝。它尽管只有5000字，涉及道、有、无的充其量只有几百字，但后来由诠释、研究它们而成的文字可能翻了亿万倍。对它们的理解真可谓见仁见智。争论主要涉及三方面的问题。

一是如何理解《老子》的根本范畴"道"或"无"。这里仅从最近几十年的成果中挑出若干种，简略陈述如下：

（1）一种观点认为，无即先于有、产生有的独立的终极本体、本原[3]。

（2）认为它指"根本的构成"，或一个构成域，而构成域就是"有"的构成态，没有一个在一切有之外的"无"的境域，真正的无境或道境就

---

① 任继愈：《老子绎读》，北京大学出版社，2006，"前言"，第2页。

② 任继愈：《老子绎读》，北京大学出版社，2006，"前言"，第4页。

③ 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局，1984，第55页；蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍出版社，1988，第4～5页。

是对有的构成式的领会，得道体无就意味着进入这样的境域[1]。

（3）道是派生万事万物的总根源，因此表述它的概念是一个生成概念，而非构成性概念，它关心的问题是宇宙生成论问题[2]。

（4）“无”是“有而似无”的无，不是“有而后无”的无，不是“绝无”之无，它还有价值论的意义，这样一来，自然作为基本的价值或原则便能普遍适用于处理人与人、人与物以及人与宇宙的关系[3]。

（5）“无”即道法自然的“自然”，先于和高于道，而“道”与“有”一样是异名同实，即对同一实的两个不同称谓[4]。

（6）“无”在老子那里没有后来玄学贵无论的那种本体论意味，与“有”一样是描述“道”的一个概念。何石彬说：“‘有’与‘无’在老子的道论中原本是一对相互平等的概念，它们或是以直接同一性的形态内在于道本体，或是以对立统一的形式存在于‘道’的运动规律之中，老子并未赋予‘无’以先于或高于‘有’的意义，更没有赋予其本体论意义。”[5] 他认为，道论是在天人合一的基本思维模式下展开的，因此不能撇开与体认主体的关系来理解这一理论。据此视角，道论有三个层面：一是与体认主体相关联的道，即在主体之体验中显现的道。当体认主体与道完全同一时，道就与有、无处于直接同一的混沌状态。二是与运用主体相关联的道，即主体在体认基础上用之指导人生实践的道。三是与言语主体相关联的道，即不得已用语言强说的道，如“无名”“无形”“无状”“无为”“无德”等[6]。

（7）张舜徽先生的理解别具一格，但很少为人注意。在详述研究现状时，张先生说：“近世治周秦诸子之书者，大抵校勘版本、诠释文字之力为多，而融会贯通、畅申大义之言甚少。”[7] 他对“道”所“畅申”的“大义”是什么呢？他认为，道家贵无的“道论”的“具体内容便是人君

---

① 马德邻：《“无”在》，《上海师范大学学报》2002年第3期，第16页。

② 郭沂：《“老子：影响与解释”国际学术研讨会综述》，《哲学研究》1995年第12期。

③ 刘笑敢：《老子之自然与无为概念新诠》，《中国社会科学》1996年第6期。

④ 朱哲：《先秦道家哲学研究》，人民出版社，2000，第68页。

⑤ 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探》，《哲学研究》2005年第7期，第42页。

⑥ 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探》，《哲学研究》2005年第7期，第41～42页。

⑦ 张舜徽：《先秦道论发微》，中华书局，1982，“前言”。

南面术”[①]。这种南面术，就是“帝王之术”，或治国安邦之术，其术以虚无为本，以因循为因。道家言道，就是要让统治者在治理国家时合虚无之道，“不要亲理庶务，要做到垂拱而治，此中关键在人君能够虚静其心，收敛聪明，尽量利用臣下的才智，而不显露自己的才智，以达到无为而无不为的境界”[②]。

最后一种也是较为有影响的观点认为，《老子》的“道”或“无”有多种不同的用法，因此在不同语境下有不同的意义。张岱年说“它含有不同层次的意义”，或有“三项不同的含义：第一指个体中的空虚部分；第二指个体物未有之前与既终之后的情况；第三指超越一切个体物的最高本原”[③]。冯友兰先生的“三层次说”概括了学术界的三种不同理解，认为《老子》的“道”或“无”或“有”有三种不同用法，因此有三种不同解读。第一种是认为它指的是带有原始宗教性质的东西。第二种理解是韩非和淮南王等的看法，认为它强调的是有生于无。第三种看法是王弼等提倡的，认为无即无名。冯先生认为：《老子》中的确同时包含这三种说法，当然讲得多的是第二种说法。“第一种说法是太低了，第三种说法是太高了。以后讲《老子》的人，韩非和淮南王都是用第二种说法。”冯先生还认为，不管哪种说法都没有摆脱客观唯心主义。因为第一种说法是原始宗教迷信的残余，第二种说法没有说明道、无、有究竟相当于客观世界中的什么东西，有主观虚构的偏颇，第三种说法把共相与殊相、一般与个别的关系看做母子关系[④]。

关于道家有无之辩的第二类有争论的问题是道、有、无三概念之间是何关系的问题。第一种理解是把道无等同起来。胡适先生说：“道即是无，无即是道。”[⑤] 这一看法在老学史上很有代表性。魏源说：“老子言道，必曰常，曰元，盖道无而已。真常者指其无之实，而元妙则赞其常之无也。”[⑥] 意思是说，道就是一种无，此无既表现为真常，此真常实质上就是无，又表现为元妙，因为它是其他一切有的根源和根本。刘鼐和也认

---

① 张舜徽：《先秦道论发微》，中华书局，1982，“前言”，第2页。
② 张舜徽：《先秦道论发微》，中华书局，1982，“前言”，第7页。
③ 《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社，2007，第527页。
④ 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，人民出版社，1983，第48～52页。
⑤ 胡适：《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社，1997，第41页。
⑥ 魏源：《老子本义》第1章。

为，老子的道就是主宰万事万物的“最大原理”，此原理即无，而此无又有体用两层，从体上来说，“万化之共同本体则认无字为其原理”，从用上说，“万化之共同应用则认无为二字为其原则”[①]。梁启超、冯友兰、李石岑等大家也主张道即无。如梁启超说：“老子的意思，以为万物的根，实在是那非有、非无、非非有、非非无的本体，……聊可以无无称之。”[②]第二种理解强调：道是有无的统一。江希张说：道“呈虚而至实，至无而至有，有体有用，有本有末”[③]。詹剑峰先生基本上赞成这一点，但作了独特的规定。他认为，道统有无，道涵有无，因为第一章说：有无同出而异名，是其两面，即一面是妙（无），一面是徼（边界、有），因此道是有无之总名[④]。詹先生此说的独到之处是对被道统摄的有和无均提出了新的理解。在他看来，老子等所说的“万物”指有形体的、可见可触的具体事物，而他们所说的“有”即比较抽象，指“赋予一个东西以限定、属性、特征，使之成为这样那样，换言之，则‘有’是使一事一物或某种某类事物所由以成之理”[⑤]。这里的理的意思指条理、规范、法则。而《老子》所说的“无”指的是无规定性的气，当然不能把它理解成实在之物。因为它“不是煮饭时的蒸气，也不是烧炉时的热气，故不得不说它是窈窈冥冥，混混沌沌，恍恍惚惚”，而是“非感官所能接知的极微妙而未成形之气”[⑥]。总之，道与有、无的关系可概括如下：“‘有’则言其不易之则，‘无’则言其常住之体，盖任何事物之构成必有其不易之则，又必有其常住之体，这就是说，任何事物之形成，必有一定的规律和一定的原素，而‘道’之为总。这就证明道是物质性和规律性的统一。”[⑦]

《老子》有无之辩的第三个存有激烈争论的问题是：该书所说的有和无是先后还是同时关系。对此不外两种对立的理解，即要么认为《老子》主张有生于无，要么将其理解为有无同时。张祥龙先生根据20世纪末发现的郭店楚简《老子》甲本第37号简上的“天下之勿（物）生于又（有），生于亡（无）”（第四十章）指出：通行本中的第二句话中的“有

① 刘鼒和：《新解老》，“绪言”。
② 转引自詹剑峰《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第164页。
③ 江希张：《道德经白话解说》，第1章。
④ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第167页。
⑤ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第174页。
⑥ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第172页。
⑦ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第176页。

生于无”，其中的“有”在这里没有出现，是有重大意义的，“第二个‘有’字没有出现，整个意思就有了重大改变。有无关系从垂直的‘……有生于无’……变成了水平的‘……生于有，生于无’，也就是万物生于有和无，或者有无共同生成万物”。他还基于对《老子》其他有关章的解释提出：“那个‘有生于无’的‘有’字，本来就与全书的思路不合，令人不安，现在郭店本中没有了它，恰恰是去掉了通行本中一个最不协调之处，使全书顺畅起来，应该正合乎老子原意。”[1] 就“无”的意义而言，张祥龙认为，《老子》一书是在否定意义上使用的，如第十章：“能无知乎?”第四十一章：“大象无形”等[2]。还有一种意义，即指潜伏之无。它指的是：“经过否定之无的损泯之后，所余下者。这就有些像海德格尔在《形而上学是什么?》中所说的‘无’［nichts］是对存在者的一切加以充分否定，然后‘无’本身就会在此否定中呈现出来。”这种“无”是与有相对的，离开了有就没有意义。“有与无各自毫无意义和存在可言，而只在相互遭遇或对反时，才生出了各自的含义，并且更重要的，生出了‘利/用’这样的道之义。换言之，有无相生之‘生’有两个意思：其一是生成有无玄通或‘负无而抱有’……之‘用’或‘庸’义；其二是生成了有无‘本身’的合体含义，即它们相对的差别义。”[3]

二　道家有无之辩的解释学问题

根据狄尔泰（W. Dilthey）等的经典解释学，客观地理解和解释文本的意义是事实上可能的。至少部分文本是如此。关键在于：只要能与作者在动机、气质、能力、问题意识等方面保持一致，再辅之以一些必要的素养、方法和技巧，不仅能基本还原作者的意义，有时还能达到解释的最佳境界，如解释者比作者说得更好。要理解道家的有无之辩，情形大致如此。当然必须看到：老庄的文本有其特殊的一面。它们像佛教等宗教文本一样，尽管所用的文字符号极为平常，但所要表述的“实”由于是圣者在非理性、非逻辑的修证实践或静修参悟过程中体会到的、与一般的实根本不同的、“离言绝相、言语道断”的东西，因此仅借助一般解释学的方法和手段是无法真正或完全企及的，若不像汤用彤先生所倡导那样进行“同

---

① 张祥龙：《有无之辩和对老子道的偏斜》，《中国哲学史》2010年第3期，第65页。

② 张祥龙：《有无之辩和对老子道的偏斜》，《中国哲学史》2010年第3期，第65页。

③ 张祥龙：《有无之辩和对老子道的偏斜》，《中国哲学史》2010年第3期，第67页。

情之默应、心性之体验”之类的心理操作，是不能窥其踪影的。这绝不是神秘主义，因为它没有违背现象学所揭示的道理。老庄以“以手指月式”的方式、用平常言语所表达的道或无，尽管在实在世界确有其真实的所指，如渗透在个别事物中的某种极其抽象的性质，但他们的符号所报告的无疑还有这样的方面，即显现在他们的意识面前、由他们直接体验到的某种现象学性质的东西。质言之，他们的“无”或“道”这些符号的所指中还包含有以现象学的高阶现象表现出来的、只为精神修炼达到相当境界的人才能接近或体验到的东西。

与不得已而名之为“无”相对的“实”尽管有上述特殊性，道家有无之辩尽管有一般文本所没有的原旨和实义，但不是不可把握的，只要条件到位仍在所不难。关键之一是要明白他们谈空说有的真实动机。许多人也注意到了这一点对文本解释的重要性，并形成了这样一种较为流行的看法，即《老子》一书的动机是解决做人和政治生活中积重难返的问题，如政治军事、人的生存等方面的问题：“天下多忌讳”，即禁令教诫很多，然而人们却得不到好处，仍生活贫困；“人多利器”，军事发达了，然“国家滋昏”；“法令滋彰，盗贼多有”[1]，意谓法令制定得很多，但盗贼仍猖獗。陈鼓应先生说：道“只是一项预设，一种愿望，藉以安排与解决人生的种种问题。……我们不能从存在的（existential）观点来处理它，只能从设定的（hypothetical）的观点来讨论它”[2]。

还有一种较为常见的观点认为，为了解决那些问题，老庄先对宇宙人生的本质作了探讨，形成了自己的理论，然后再回到人生、政治问题之上。谈无论道是手段、方式，而目的和归宿是为人的。张岱年等先生都持此看法。陈鼓应先生说：“如果我们了解老子思想形成的真正动机，我们当可知道他的形而上学只是为了应合人生与政治的要求而建立的。”[3]

笔者认为，老子形而上学的确有上述动机，但他的动机不止这一个。质言之，他的动机一开始就包含有多方面的诉求，如解答人生和政治中的

---

① 《老子》，第五十七章。本书出自该书的引文，如没有特殊注释、辨析和说明，均出自通行本。

② 陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，见张松如等编《老庄论集》，人民出版社，1987，第81页。

③ 陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，见张松如等编《老庄论集》，人民出版社，1987，第45页。

问题，探寻宇宙万物的奥秘，找到决定一切的本根或本原或本体。如果说他的形而上学的有无之辩有所谓的“真正的动机”的话，那则是这样一个在他的一切动机中居中心和统治地位、并引领和支配着他的思想的历史和逻辑进程的动机，即找到万事万物的“易简”之道或之理。简言之，穷易简之理，尽乾坤之奥，这才是老庄有无之辩乃至他们全部哲学的根本动机。当然，这样的取向并非是由老子第一个萌发的动机，也非他一人所独有，他之前的许多思想家早已有之，甚至如果运用精神分析的方法去分析中国普通民众的无意识心理结构，那么我们也可以在其中找到它的朴素而自发的形式，这就是隐藏在我们中国人心底的、支配着我们日常行为的“尚简重用”的认知和价值追求或民族性格。这一特点即使是在老子之前的有识之士身上也不例外。例如，凝聚着他们智慧的《周易》早就表达了人们“贲饰尚素”理想与追求。“贲”指装饰得很美，“贲饰尚素”说的是人们重文饰的实践后面所隐藏的真正追求是“尚素”。《履》卦初九云：“素履，往无咎”，意即重素并落实到行动中，这绝对是没有错误和害处的。《贲》上九云：“白贲，无咎。”这里讲的是物极必反的道理，即文饰之道必反归于素白无物。《系辞》有言：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。”《诗经·周颂·天作》还以周文王为典型个案说明了穷易简之理的好处：“彼徂矣，岐有夷之行。”“彼”指他人，指周文王时代的民众，“徂”即往、归顺、追随，“岐”即当时周朝的所在之地岐山，“夷”即易，“有夷之行”，即指文王得到了简易之道。由于他有简易之道，因此为万众拥戴和归顺。在古人的心目中，大道至简，换言之，万物的本质、原理、道理是再简单不过的。而它同时又是行为的准则，是让行为达到预期目的关键，因此可以看做我们今天的学说的主要矛盾或“牛鼻子”，是渔网上的纲。一旦找到或得到了它，并落实于行动，便能使一切问题迎刃而解，或收到“纲举目张”的效果。由于有关于世界的这一体认或信念，古代的真理探索者尤其是圣人都把自己的努力倾注在对简易之理的探索之上。注《诗经》的孔颖达概括得好：“穷易简之理，尽乾坤之奥，必圣人乃能耳。”①

老子作《老子》一书尤其是谈无论道、进行有无之辩的核心而终极的

① 李学勤主编《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社，1999，第1296页。

目的或动机也没有偏离上述“崇简尚易”的大方向，其独特之处只表现在寻求简易之理的方式上，表现在对这简易之道有独特的体认上，即他是通过“观复”、谛观玄览之类的操作，而得到对道或无的体认的。在他看来，此道既是宇宙人生的本体，又是解决人生、政治问题的基础和原则。只要让人心、行为安于其上，或以之为寄托或安身立命之本，就会使一切问题迎刃而解。老子说得很明白：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。”[①] 这一章的楚简甲本略有不同：“至虚，恒也；守中，笃也。万物旁作，居以须复也。天道员员（与‘芸芸’在发音和含义上同），各复其根。”后者似更忠实于老子的思想。不难看出：老子体悟到的“道”不是从某一方面寻找的，而是玄览万物的结果。这段话的意思是：忠实地保持至极的虚静这是老子从并作的、循环往复的一切现象、事物（万物）中观察到的本质。它们尽管纷繁复杂，但万变不离其宗，都要回归其根本。这根本就是静。若人能明、知、合此虚静，即恒常不变的道理，那么就是明智，就真能无为而无不为，后面几句就说明了这种“明”的一箭多雕的作用，如“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆”。意谓若知常，即有包容一切的胸襟，进而能坦然大公，而大公又能担当首领。符合道不仅长治久安，而且会使自己终身平安。可见，老子思想的逻辑不是从人生、政治问题出发，探寻万物本体，然后再回归到出发点以解决那些问题，而是一个在多重动机共同驱使下去寻找足以解释一切问题的“道”的、“一矢多鸟”的过程。

老庄的大量言论足以证明：他们是通过特殊的操作和心路历程而体验到道的。老子说：“故从事于道者，道者同于道，……同于道者，道亦乐得之。”[②] 意谓致力于求道的人须知，只有求道的人才能与道在一起，与道在一起的人，亲道者，才会证道、得道。怎样才算真正的“从事于道”？通常的认知能力、智慧不仅不能帮人接近道，反会使人越离越远。是故老子提倡“绝圣弃智，……见素抱朴，少私寡欲”[③]。在识道、证道这一问题上，老子的看法有近乎佛教的地方，即认识到，道是不能用通常的认识

① 《老子》第十六章。

② 《老子》第二十三章。汉帛书第二句“同于道”前无“道者”，通行本都有此词。

③ 《老子》第十九章。通行本的“少私寡欲”一句被置于下一章。此据陈鼓应《老子注释及评介》。

方式，甚至创造性思维方式、高超的分别智予以接近和把握的，只能靠心性的体会、实修实证即让心灵进到与道合一的状态才能如愿。而道的本然状态就是无为、无欲无动、质朴。因此老子告诫人们要以“见素抱朴、少私寡欲、绝学”为归属。老子接下来的“现身说法”足以表明：老子之所以“同于道”、为“道乐得之”，在于他的一系列特殊的返璞归真的非认知式的操作：我不像众人那样“熙熙”，而“独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩”，意为只有我淡泊无为，像不会发出笑声的小孩一样。众人都好像聪明有智慧，而“我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷；众人皆有以（有一套本领），我独顽似鄙，我独异于人，而贵食母也”[①]。此处“母”是对道的隐喻。对“食母”历来有不同解释，有的理解为资养万物的道，有的把“食”理解为“德”（得）。这一句表达的其实是老子的一种以道为最高价值的价值观，即以道为“贵”，同时也证明了他追求、得到这种价值的方式，即“养”“守”“崇”“贵食母”，即尊崇道，并养于道、合于道。惟其于此，才能得道。

笔者不赞成玄学家王弼说老庄不是圣人的看法。因为是否达到圣人的境界是有客观的标准的，既可自证，有道是“如人饮水、冷暖自知”，也可为他证，如看他面对一些事情时的行为表现。庄子在妻子死去时没有哭，就是明证。另外，“无言”有时也可作为判据。王弼注意到了这一点，即根据孔子无言而断定他是圣人，根据老子有言而断言他不是圣人。这尽管有其道理，但若把此必要条件当做充要条件则又大谬不然。因为无言的人不一定都得道。例如，大多数“凡夫”“俗人”都不知“道”为何物，因此从不言道。又如，有言的人也不一定都没有得道，关键是看他如何言说。在笔者看来，看一个人是否得道成圣，一要看行为表现，二要看有无求道、证道的操作、过程和结果。如果一个人有敬道、食道、行道的操作，如对虚极的“致”，对“静笃”的守，经过了由心外住、到内住、到心细、到心静、心歇的过程，那么才有理由判断他有得道的可能。因为只有经过长期的“致”“守”“食母”等操作，最终才会有“虚极”“静笃”显现。换言之，只有通过上述操作，当心灵进到了虚极、静笃的状态时，道的神秘面纱就被掀开了，本来面目就显露出来了。可见虚极、静笃就是圣人所体验、亲证到的道，或道的特征。是否体验到虚极、静笃是判断一

① 《老子》第二十章。

个人是否见证大道的标准。在特定意义上可以说，对道真正的体认是离言绝相的，超越逻辑推理和思虑的。是否真的见证大道，就如同人饮水一样，是一个体会、体验的问题，而不是一个认识、推论的问题。老庄对体道之非逻辑、非理性过程的论述足以证明：他们是有真修实证的，并在那“致虚极”“心斋”的过程中见证了“无”或“道”这一特殊的现象学实在。

他们在言说“道”“无”时表现出的自由洒脱也足以表明这一点。因为只有亲证了大道，人才有言说、思维、行动的自由，且不管怎么说，都不为过，如既可说其有，又可说其无。《老子》第一章就体现了这一点。老子知道它是道，但却不是一般人所说的“道”，有可名可言的一面，但不是一般人理解的名。它既有又无。“无，名天地之始；有，名万物之母。”圣人只要愿意，不管以什么方式都能见道，如“常无”，即以无的态度，便可“观其妙”，“常有”，既以有观，又能“观其缴”。不管怎么说，它们异名同实，即“同出而异名”。这显然是言说的自由，在行为方式上的表现就是无为而无不为，如终不为大而成其他，后其身而身先，外其身而身存，无私而私自成，治大国若烹小鲜。这些都是见证大道的外在行为表现或标志，是心性合于、同于体性、本体所显现的大用。

就此而言，道家和佛教有一致之处。因为道家所见证的道与佛家所见证的道都是万事万物的本来面目、体性或本或体，道家和佛家都出了大圣人，如老庄和释迦牟尼佛及诸罗汉、菩萨。他们都有对道的亲近和见证，或者说都亲见了“本地风光”，大智若愚，无为而无不为。但这不是说佛道就完全一致、无异了，它们之间还是存在着重大的差别的，就像佛教的圣人有四个等级的差别（从高到低分别是佛、菩萨、声闻、缘觉）一样，佛与老庄也有差别，这就是他们对道的证悟有圆满不圆满、究竟不究竟的差别，具体表现是：道家的道还不纯粹，即不是指一切存在中最“寂静”（或虚极、静笃）的体性，或不完全是它，因为老庄有时还认为它是另一个东西或“物”，如是“母”，甚至里面还有“精气”。总之，这里空极的程度没有佛教那么高。正是由于道家之“道”还不纯粹，因此就有学界的多层次或“三层次说”等在“道”中所看到的不同意义，如“本原”意义，既指始基、归宿、主宰，还有宇宙生存论意义、构成论意义以及狭义的本体论意义，甚至还有共相或最一般性的意义。

另外，在理解道家有无之辩时，要注意名实关系问题。如前所述，老

庄经过自己的修证，证得了一种带有现象学性质的东西。这就是说，他们在创作他们的文本时的确有“实”、有意义要传递。但问题是，这“实”离言绝相，是故他们经常说“吾不知其名”“道常无名”“道隐无名”“无名之朴”。但他们为了让他人能分享他们的体悟，而别人也确有对它们的需要，因此“道”又必须予以述说。问题是：这“道”有无可道之性呢？他们的看法近乎佛教的名实观：“道”有不可言传性，因此应“不立文字”，但另一方面，正像手指不是月亮，但有让人明白月亮在天上的何处的作用一样，语言不是“道”本身，但可有让人接近道的作用。因此“道”又有可为文字指称的一面，有不离文字的一面。《老子》第一章有言：“道可道”，“名可名”，当然不是一般的道说能予以道说的，必须用特殊的、“非常道”“非常名”的方式。其根据是道之用无处不在，无处不显。“有之以为利，无之以为用。”[1] 透过用，述其用，可间接体悟其后的道，因此道是有可间接言说的一面的。

既然言说“道”是不得已的事情，而所作的言说，都是“强名”，因此在理解时，就不能太拘泥于文字，而应透过文字去体会其后的所指，就像要看月亮不要老是盯在“手指”之上一样，而应顺着手指去看，直至超越手指，过渡到“实”之上。另外，在理解道家文本时，还应注意文本中一实多名的事实。老庄著书的目的是传道，而道只有一个，当然它像多面体一样，有不同的方面、内容和特点，因此便有这样的情况，即他们用了许多不同的表述方式，如“有”“无”“精”“无形”“无象”“虚”等，而其实只是在述说那唯一的“实”，充其量只是此实的不同维面或特点。如果硬要为一种表达式找一个所指或确定一个独立的意义，那就可能远离文本的大义，而陷入无休止而不会有有益结果的莫名其妙的争论。

三 老子对中国有无之辩的开启

老子著书立说、阐发他的道论当然有解决现实人生和政治乃至军事问题、为统治者出谋划策的动机，但远不止于此。毋宁说，他的动机是一个包含上述动机的更大的动机，即要找到决定一切事物、现象的“根”或最根本的原因、原理，亦即“众妙之门”。为达到这一目的，他从万物的错综复杂、循环往复开始，即第十六章所说的“吾以观复”，然后进到每个

① 《老子》第十章。

或每类事物的源头、根源即“众甫”（万有之父）[1]，即进至一切根源的总根源，一切“父”的第一“父”。最终他找到了“众妙之门”。他是这样交代他最后的发现过程的：“吾何以知众甫之状哉？以此”[2]。此处的“此”即他所发现的总根源即“道”。

这里当然有一个似乎无法逾越的认识论鸿沟：道至大无外、至小无内，是无限的，而作为认识主体的人及其心是有限的，两者似乎没有同质性、相互沟通的可能性。老子回答了这个问题，强调心与道有同质性，即在本质上都是静。因此只要让心灵回归自己的绝对寂静的本性，心就可以表现出与道的同质性进而认识到道这一无限本体。怎样让心回归呢？老子回答说：只要“涤除玄览”，即清除杂念、尘垢，深入静观，达到“无疵”的境地[3]，或“致虚极，守静笃”[4]，就能如愿，换言之，只要让心“常无”，便能“观其妙”[5]。

老子通过玄览、常无所观察到的那个“根”太大、太神奇了，无形、无象、无状，因此在本质是不可言说的。但为了让人们分享，他又不得不强说，即强名为“道”，在其他许多地方还用到很多比喻性、描述性、摹状性的语词，如“根”“静”“虚”“谷”“神”“无”“有”“常有”“常无”（马王堆甲乙本为“恒有”“恒无”）、“命”“常”等。笔者以为，这里的多名有其实指，但多名没有对应的多实，多名只有一实，即那个不可言说的“道”。其最好的表述方式应是“无”。

用“无”来表述他通过玄览所发现的道有重要的形而上学意义，表明他超越于一般常人和哲学家，自觉意识到了一个重要的认识对象，即与“有”相对的“无”或“没有”。正如任继愈先生所说的那样，他这里要思考的“无”，不再是一个具体的“没有”（如原始人打猎时所发现的此处没有老虎等），也不是一个低层次的抽象的无，而是最高层次的概念性的“无”。

任先生从认识史的角度对老子的“无”范畴的理论价值作了阐发，指出：无论是个体，还是种系，人的认识的过程“总是由具体事物开始，由

---

[1] 《老子》第二十一章。马王堆汉墓帛书甲、乙本均为“众父”。

[2] 《老子》第二十一章。

[3] 《老子》第十章。

[4] 《老子》第十六章。

[5] 《老子》第一章。

微细到宏大”。例如，对数的认识，刚开始只认识具体的数，后才能认识抽象的数，到了更高的阶段，才有对“零”的认识。对事物的认识也是这样，刚开始只能认识一个个有形事物，而后才有可能认识抽象的事物，在认识抽象对象时，先有对“有”的认识，然后到了较高的阶段才有对“没有”的认识。“把‘没有’抽象到概念的高度，作认识的客体对待，达到这个认识水平，只有具有先进文化的民族，才有这个可能。……老子提出了‘无’，是一次飞跃。”[①] 从发生学上说，“无”的概念是在“没有”这一概念的无数次重复的基础上提出的。因为“没有”只是一次性的客观描述。例如，原始人在树林中打猎，未碰到山羊，就会说“没有”，重复了无数次后，把所有的具体的“没有”加以抽象概括，才有“无”。老子对无的提炼和阐述无疑是他对人类认识史所做的一大贡献。

老子的“无”究竟指什么呢？任先生的看法是：“‘无’并非空无一物，它与‘有’都具有总括万有的品格。老子称之为‘无状之状，无物之象’。它不同于有，所以‘视之不可见，听之不可闻，搏之不可得，此三者不可致诘，故混而为一’。对这个‘负概念’给以特殊的名称，有无称之为‘无’；因为它具有规律性，也称为‘道’。‘无’也是‘道’，‘道’也是‘无’。”[②] 也就是说，“无”有这样一种意义，即是对“没有”的概括，楚墓竹简书写的“无”，有时写作“亡”，而“亡”的含义就是“没有”。当然，“无”又“不是停留在描述性的‘没有’的阶段”，而同时又被赋予了“实际多样性肯定的含义”，如强调它有现实作用，有可预测的后果等。

按老子的说法，他所认识的作为道的无，是人的一般认识能力没法把握的，也是所有语言说不出的。就此而言，它玄之又玄、神秘莫测。但若用他实践过的方式去亲近它，又似易如反掌，如只要让心灵“虚极”“静笃”，就能见其庐山真面目。为了让没有见到它的人见到它，由此得到它能带给人的无穷妙用，他便从不同角度，用不同方式对之作了刻画。当然每种描述只是再现了它的某方面的特征或侧面，而非全体之本来面目。这里略举一二。

从认知方式上说，它首先不能用通常的方式去把握，只有进至“无知”

① 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006，第5页。
② 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006，第6~7页。

“不思”“寂而不动”“明白四达”的状态，才能与之亲近。其次，它既是“神而神”，又是“不神而神”，《阴符经》云：“人知其神而神，不知其不神而神。神而神者，识神也。不神而神者，云神也。”① 最后，不可以有无计度，即既不能说其有，又不能说其无，其特点是“无而有，有而无”②。

从作用上说，道“为万物之宗”③。故“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉”。此处“王”是王弼本的写法，在宋范应元本中为“人”。其意思是，整个世界有四大，而道为根本，因为人、天、地都以道为准则，如后面接着有“人法地，地法天，天法道，道法自然”④。道尽管无作为，但“又无不为”⑤。它还“似万物之宗”，宗即祖先，意为道是万物的渊源。从表现上看，它“渊兮”（“兮”在马王堆汉墓帛书甲乙本上均为“呵”），即极其深沉，“挫（马王堆帛书为‘锉’）其锐”，即不露锋芒，“解其纷”，即超乎纷争，“湛兮”，即是那样的无形无象，“似或存”，即似亡而实有，“吾不知谁之子，象帝之先”，意为我不知它是从哪里来的，只知道它存在于天帝之先⑥。

相对于有形可感之物来说，它“视之不见”“听之不闻”“博之不得”，故可说它是“希”“夷”“微”⑦。

相对于实物来说，道绝对空无，里面什么也没有，可称做“虚空”。他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。”⑧ 此处谷即指虚，神即申，意为变幻莫测，玄即指对立之同一，牝指有孕育生成力的母体，全句意为：虚空这种东西是变幻莫测的，可看做玄牝，天地万物就由之而产生，它绵绵密密地存在着，其作用无穷无尽。老子用许多例子说明了这一点，例如，“埏埴以为器，当其无，有器之用”，意谓在用泥土制作器皿时，只有让其中空着，才能作器皿用。同理，“凿户牖以为室，当其无，有室之用”，意思是说，在开凿门窗建造房屋时，只有让其内有空隙时，它才能作为房屋发挥让人居住的作用。总

---

① 德冏子：《道德经证》第 8 章。
② 江希张：《道德经白话解说》第 21 章。
③ 《老子》第四章。
④ 《老子》第二十五章。
⑤ 《老子》第三十七章。
⑥ 《老子》第四章。
⑦ 《老子》第十四章。
⑧ 《老子》第六章。

之，有形之物要发挥利益人的作用，是离不开无的作用的。故可说："有之以为利，无之以为用。"[1]

相对于"有"来说，"有"发挥其作用，都要通过"作为"，即必须"有为"，而"无"的作用方式是绝对无为，什么也不做，一点动静也没有。由于这种"无为"有无穷妙用，无为无不为，因此做人、治国如能效法，自觉让心灵无为，便也能无为而无不为。正是在这里，老子表达了他关于境界之无和工夫之无的思想。真正的圣人之所以为圣人，关键在于进入了无为之境。凡人要成圣，必须进入此境。而要如此，必须靠工夫之无。老子用反问的语言对之作了更具体的描述。其标志是：第一，"载营魄抱一，能无离乎？"指圣人之心处于精神（营，即魂）与身体合一、永不分离的状态。第二，"专气致柔，能婴儿乎？"即指圣人之心像初生婴儿一样精气柔和、无欲淳朴。第三，"涤除玄览，能无疵乎？""疵"即欲望这样的毛病，指圣人之心无欲无念无污垢，纯净无染，像明镜一样。第四，圣人之心由于让感官（天门）关闭起来了，没有触境，因此绝对平净，没有分别。此即"天门开阖，能为雌乎？"第五，圣人由于有一般人没有的"明白四达"的智慧，因此做到了自然无为。此即"明白四达，能无为乎？"[2] 总之，工夫之无的关键在于"致虚极、守静笃"，即努力调整心灵让其进至极度虚静之状态，这种状态也就是万物本然之状态。因此工夫之无的操作就是回到万物之本然虚静之状态。既然心灵要进至的状态是万物本然之状态，因此可通过观察万物的运作及其原理来达到这一目的。"夫物芸芸，各复归其根，归根曰静。"万物不管怎么变化，怎么纷杂，最后都会回归到自己的虚静这一根本之上。这静就是万物的常理。一当达到这种常理，无化之操作便告终结[3]。

"无"还可作为治国安邦的境界之无。在老子看来，要治国安邦，也必须努力在心灵、语言和行为上做到虚无，简言之，必须无为。"是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。……为无为，则不治。"[4]"治大国，若烹小鲜。"[5] 总之，圣人治国安邦的操作就是

---

① 《老子》第十一章。
② 《老子》第十章。
③ 《老子》第十六章。
④ 《老子》第三章。
⑤ 《老子》第六十章。

行无为之道，言不言之教。这样做之所以是最好的，是因为它是合道的，它是万物之常理。而知此道和常，并如其去做，便能达到长治久安的目的，“知常曰明。……知常容（有包容精神），容乃公（坦然大公），公乃王（天下归从）”[1]。要爱民治国，关键在于不以小智小慧去行事，不任术以术成。“爱民治国，能无知乎？”[2] 老子的回答是肯定的。

总之，老子所说的“无”指的是一切时空、一切事物中普遍必然具有的绝对虚静的本性，因此在特定意义上可以同时用“无”和“有”这类范畴来表达这一对世界体性的看法。这种体会无疑有近乎佛教的地方。这不难理解。只要是圣人，都一定能“体无”，只是究竟、圆满的程度不同而已。老子是圣人，当然能体无。不过，由于表述上的困难以及其他的原因，老子所体认到的“无”还是有不同于佛教空无的地方，例如，他有时有把“无”当一个东西或“物”的倾向，这与佛教的空有不二论、实相无相无不相的原则相去甚远。例如，老子说：“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”“恍”“惚”都指不清楚、不确定，但它肯定不是绝对的没有，而有象、有物，当然是抽象的。“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”[3] 道既深远，又隐匿不明，但其中充满着精气，这精气真实而可信。当然气有先天和后天之别，先天之气“浑浑沦沦，主宰万物，不条不紊”，因此是有生成和主宰作用的“道”或“理”，后天之气指由先天之气所生的气，它“浩浩荡荡，弥纶万有，宛转流通”[4]。

还应注意的是，在说明道之作用以及与万物的关系时，老子有把道当做一个本原的倾向，如说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”[5] 意为在天地产生之前，有一个混合的东西；它无声响，虚空无形；它不需要外力，自己独立运行，并是产生万物的根源，它难以名状，不得已，姑且把它称做“道”[6]。很显然，在这里，这种道或无也被夸大成了一个东西，而不再是

---

①《老子》第十六章。
②《老子》第十章。
③《老子》第二十一章。
④《老子》第五章。
⑤《老子》第四十二章。
⑥《老子》第二十五章。

万物中的虚静之性，因而可为宗教利用。后来的道教正是通过把它人格化而使之成了造物主。还有，根据常见的本体论，有形、有质碍性的万物是存在的，但根据道家的看法，它们是由非存在变来的，不仅作为本原的道、无、有按常见存在标准是非存在，它们变为存在或万物的过程也是非存在。《老子》云："道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，中气以为和。"[1] 此处最后一句的"中"，在《老子》的王弼本中为"冲"，据马王堆汉墓帛书本则为"中"，这里由非存在"道"所生的"一"仍是一般本体论所说的非存在，当然不是绝对的无，因为它指的是元始先天的混沌之气，"二"是指的阴阳二性，"三"指阴阳二性或二气加中间状态，即中或和，它也是一种气，即介于阴阳二者中的气。此三者分即为三，合即为一。有形实存的万物就是由这三者形成的，形成后仍有这三者贯穿其中。因此不仅万物的生成过程是从无到有的过程，而且它们还是有和无的对立统一。这里的许多思想，在佛教中是看不到的。

四 庄子论"有'无有'"

尽管学界对如何理解庄子所说的道、无以及如何说明他与老子的关系等有不同的看法，但断言他的全部哲学是老子哲学的延续，应没有什么疑义。司马迁说：庄子"无所不窥，然其要本归于老子之言……以明老子之术"[2]。他之所以独"明"老子之术或"道术"，是因为他通过对儒墨等"百家之学"的全面考察，发现其他各家尽管都在流布，代有传人，被广泛引用，"散于天下"，"设于中国"，"时或称而道之"，甚至被认为达到了"不可加"即无以复加的顶点，但都不过是"方术"而已，即是只适用于一方或局部的学问、方法。而老子之道术则能"包""万物"因而适应用于一切时空[3]。于是，庄子便将自己的努力定格于"明"道术。这"明"既表现在阐明，以使老子幽隐的思想变得明朗，也表现在对一些主题和思想的发挥。在有无之辩上也是如此。

在关于存在本身或"有"本身的把握和界定上，庄子的论述更加全面和明确。这首先表现在，他根据老子"天得一以清，地得一以宁，……万

---

1 《老子》第四十二章。

2 司马迁：《史记·老庄申韩列传》。

3 《庄子·天下》。以下引自《庄子》的引文，均据曹础基《庄子浅注》，中华书局，2000，译文也有参照。

物得一以生”的宇宙统一性思想，更进一步阐述了这种万物得以统一的基础。他对此基础的概括是：“建之以常无有，主之以太一。”意即道术赖以建立的基础是“常无有”，所谓常无有不是具体个别的有和无，而是最普遍、最一般的、永恒的有和无。这里所说的“主”即指万物的主宰、核心，能做此“主”的只能是道或无[1]。

世界有统一性，这是为老子所倡导而为庄子所承认的思想，庄子的明朗化和发展表现在：对统一的条件或根据与能表述这统一、从而能囊括世界上一切对象包括作为基础、本体的无的最高存在论范畴作了区分。在他看来，统一的基础、条件或《庚桑楚》中所说的“备”只能是前面所说的“道”或“常无”或“太一”。在另一处，他还把它称做“无有”，如说“无有一无有”。后面的无和有指两大类事物，即以无为特征的本体和以实有为特征的万有。它们之所以构成统一的世界，是由无有或道所使然。作为能囊括一切的最高存在论范畴的东西不是无或道，而是“有”或“实”或“真”。这里的“有”不是有形具体之有，当然包括一切这样的有，此有可称做狭义之有，也不是作为本体的无，当然包括这种无，因此是同时包括两类一般性存在即“无”和狭义的有的全有，可称做广义的有。这就是说，庄子存在论（而非狭义本体论或本根论）包括三个范畴：一是包括一切有形、具体的物质事物的有，即狭义的有。他说：“凡有貌形声色者皆物也。”[2] 此有亦是由“无有”所生的东西。他说：“有不能以有为有，必出乎无有。”[3] 这里的“有”即狭义的。二是作为万物之本性的“无”，由于它什么也没有，故如上所述，他把它称做“无有”。这是庄子“明”老子之学的又一表现。三是最广泛的“有”或“实”，表达的是一切对象（包括一切有和无）的纯存在或纯有的本性。狭义的有是有，“无有”当然也是有，这是自明的，不然它怎么能生有，能“一”有和无即统一有和无呢？他说：“有实而无乎处，有长而无乎本剽。”[4] 作为本体的无尽管没有具体处所和界限，但却是“有实”，尽管没有开始和末端，但却是长久的、无时不在的。

庄子还对作为本体的道作了更明确的表述。这表现在：他明确把道等

---

① 《庄子·天下》。
② 《庄子·达生篇》。
③ 《庄子·庚桑楚》。
④ 《庄子·庚桑楚》。

同于无；进而他更明确地说明了无的根本特点，即认为这种本体不包含或没有一切具体事物的构成、属性和特征，简言之，是“无有”。这是他为概括上述本质特征而发明的一个新的范畴。庄子不单说“无”，而用概念“无有”，其意思更加明确，而述说更加上口。“入出而无其形，是谓天门。天门者，无有也。”万物从无有中出入，而无有无形无象，这作为万物出入的无有就是天道的门。怎样理解无有呢？“万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。”[1] 这里的“一”是动词，指统一作用，全句意为：无有是万物之源头。因为有不能来自于有，而必定产生于无有，不仅如此，无有还是把无与有统一起来的东西。换言之，世界万物之所以组成为一统一体，也是根源于这个无有。再者，他除了承认老子赋予道的“无形”“可传”“不可受”“可得”“不可见”“自本自根”“自古以固存”等特点之外，还特别强调它的绝对虚静或没有任何可感作用即无为的一面。“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，道德之主”[2]，或者说，是“天地之本而道德之质”[3]。

在“无”与“有”的关系问题上，庄子做了一些弥补老子之不足的工作，如尽可能不把“无”当做“有”之外的另一个东西，而试图把两者统一起来，认为道不是万物之外的另一种实在，而就是万物本身。当然这种“统一”仍有不够彻底和完善的缺憾。他说：“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道欤！”[4] 意为天之高，地之广，日月之运行，万物之兴亡，都是自然而然的事情，而这本身就是道或无。其他地方把“无”称做“无有”“虚”“静”也体现了这一思想。一方面，每个存在物无疑是“有”，有构成、有属性和特征，有运动、变化，有生有灭，有实物，有嘈杂、不静，但另一方面又有“无有”“静”“虚”的一面，他说：“唯道集虚。”[5] 非但如此，这些方面还是每个事物的最深层的本性。这里无疑有辩证法的因素，即看到了事物是有与无、动与静、实与虚的统一。

毋庸讳言，由于言不尽意方面的原因，加之认识上的欠缺，庄子在论

---

① 《庄子·庚桑楚》。
② 《庄子·天道》。
③ 《庄子·刻意》。
④ 《庄子·知北游》。
⑤ 《庄子·人间世》。

“无”时仍有其不完满的问题，如更明确地把“无”论证成“气”，这当然有把“无”当做一个实物的偏颇。例如，《庄子·人间世》云：“气也者，虚而待物者也。”在论述人的生死时，常把气与形对应起来，认为气是无形的存在，形是由气变来的，即聚则有形，散则无形。《知北游》有“通天下一气耳”之说，认为世界万物的生灭都是气之变化的结果。詹剑峰先生认为，“无”与“无有”“无形”“无限”无定变、无定质、“未形”、无常形（无限之气）是同义词，或者说，无即有形、实存事物之反面。“实指无限之气，盖元气无穷无际，一物未形，而能形成万物。”这一理解也有许多古籍根据，例如，杜光庭的《道德真经广圣义》第四章云：“无形曰气，兆形曰象。”杜道坚的《道德真经原旨》第四十三章云：“无有，气也，气无质，故曰无有。”[①] 任继愈先生也说：“庄子所说的道或无其实就是气，他是为了强调它的无形和贯通一切，才称之为‘气’和‘道’的。……所谓道，是天地阴阳之间共同的东西。……道就是气，构成为物的材料。”[②] 另外，庄子在强调“无”的作用时，也有把“无”作为一物看待，如当做万物本原的倾向。他像老子一样认为，有生于无，当然对之作了更有逻辑力量的论证：“有先天地生者物耶？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”[③] 意思是说，有没有先天地的、产生天地的物？天地是由另一物所生吗？庄子认为，先天地的不可能是物，因为如果是物，那一定还有生它的物，以此类推，以至无穷。因此先天地、生天地的物，只能是“非物”。此即道或无。当然，这里的无生有不能理解为像母生子那样的产生关系，即不是一个直接产生出另一个。也有学者看到了这一点。张松辉认为，“这里的‘生’绝不是说（有）（存在的物质）可以直接生出‘无（空间）’，而‘无’反过来可以直接生出‘有’，而是说‘有’与‘无’在相比较中而显现。如果说‘有’与‘无’是像母亲生孩子那样互相生出，逻辑上就说不通。”[④]

尽管有上述偏颇，但庄子在追溯有之前的“无”所经历的阶段以及派生万有的过程时表现出了惊人的思辨才能，将人类对“无”的玄思提高到了一个新的水平。他认为，一物或整个世界，一经产生即为有，以此之产

---

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006，第169～171页。

② 任继愈：《中国哲学发展史》（先秦），人民出版社，1983，第399页。

③ 《庄子·知北游》。

④ 张松辉：《庄子研究》，人民出版社，2009，第76页。

生为第一阶段，往前追溯则有如下阶段，即“有始也者（产生，开始有具体之有）、有未始有始也者（未曾产生）、有未始有夫未始有始也（未曾产生以前）；有有也者（有）、有无也者（无）、有未始有无也者（未曾无）、未始有无也者（未曾无以前）”。可见，在具体的有产生之前，有和无都产生了，都已有了，但谁是真正的有，谁是真正的无呢？庄子的回答是，两者是不同的类，但其实是又是同一类。是故他说：“类与不类，相与为类。”正如他已把话说了，但不知所说的究竟是真说了，还是没有说。由此可以说，有和无其实都是空，都是一类[1]。

最后，庄子对老子有无之辩的“明”还表现在：对“无”在做人、去凡成圣中的作用作了淋漓尽致的阐发。正是有这一层面，许多专家认为，庄子道论在本质上是人生哲学。陈鼓应先生说：“老子的道，本体论和宇宙论的意味较重，而庄子则将它转化而为心灵的境界。其次，老子特别强调道的‘反’的规律以及道的无为、不争、柔弱、处后、谦下等特征，庄子则全然扬弃这些概念而求精神境界的超升。”[2]

笔者认为，庄子所阐述的“无”尽管有境界之无的意义，有服务于人生哲学的动机和作用，但这种意义和作用仍只是派生性的，其核心仍是他通过对有无本身的形而上学思维所形成的本体论、存在论结论。这是体或本或根，其他则为用或末。尽管如此，他的对“无”之人生哲学意蕴的阐发仍是十分有个性的。例如，他认识到：本体之无本身就是最佳的生存状态，一当进入了，便进到了“至乐”之境。对于没有进入而又想进入的人来说，它当然是牟宗三等先生所说的境界之无。庄子把人生哲学尤其是幸福观的首要问题界定为：“天下有至乐无有哉？”如果有，什么是至乐？他的回答是：有。“吾以无为至乐矣”，其特点是：“至乐无乐，至誉无誉。”为什么“无”即为乐？因为“天无为以清”，即天之所以清静、无冲突矛盾，是因为它无为，“地无为以定。故两无为相合，万物皆化生”。“人也孰能得无为哉！”意谓人可以无为，但得无为者太少了。

怎样才能进入“无”之境、与无之本体合而为一？换言之，怎样才能把握无或道？在这些问题上，庄子的论述较之老子更为具体，更具可操作性。他所阐述的方式后来成了道家、道教体道的常用方式，如认为，只有

---

① 《庄子·齐物论》。解释参阅曹础基《庄子浅注》，中华书局，2000，第28～29页。

② 陈鼓应：《庄子论道——兼评庄老道论之异同》，见张松如等主编《老庄论集》，人民出版社，1987，第90页。

靠"心斋"，即努力让心进入彻底的虚无状态，才能与道合一："唯道集虚。虚者，心斋也。"[①] "坐忘"也是这样的途径。怎样操作？他的回答是："堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。"[②] 所谓心斋，就是让心彻底静下来、进入一种停止不动、绝对虚寂状态的操作。其要诀在于："听止于耳，心止于符。"人不可能不用感官与外物打交道，而心斋的秘诀在于：要于此交往时让感官停下来，像佛教所说的，都摄眼耳鼻舌身意六根，不使外驰；同样，心也会与外界打交道，而在实施心斋时，又必须让心在"符"即与外界接合时停下来，止下来。简言之，心斋就是让心虚寂。故说："虚者，心斋也。"为什么要这样做呢？因为道的本性就是虚寂，"唯道集虚"[③]，因此只有通过心斋，才能与道合一。

庄子还涉及了怎样看待死亡、疾病、忧愁等问题。其基本结论很简单：只要看到它们都是自然变化，想通、看破，就无事了。他说："动不知所为，行不知所之，身若槁木之枝而心若死亡。若是者，祸亦不至，福亦不来。祸福无有，恶有人灾也！"哪有什么天灾人祸、凶险疾患？在这一点上，庄子本身作出了表率。"庄子妻死，惠子吊亡，庄子则箕踞鼓盆而歌。"[④] 妻子死了，别人都悲哀，而庄子自己却盘腿在那里击鼓唱歌。为什么呢？因为他看到：人本无生，恍惚之间而有气、有形、有生。生之后又会死。生死像四季变化一样是自然而然的事情，因此世上有什么可悲可乐的？

综上所述，老庄的有无之辩尽管有这样那样的不足，但他们无疑创造了中国有无之辩的许多"第一"，例如，最先从过去的宇宙论、宗教神学束缚中冲杀出来，自觉开始了对有无本身的本体论、存在论思考。又如，不仅把"有"作为对象，而且产生了对"无"的形而上学惊诧感，第一次上升到哲学高度对之进行思考。不仅如此，他们的思考还取得了丰硕的成果，例如通过对"无"的认识，不仅认识到了这一反常对象的奇怪的奥秘和若干本质特点，而且认识到了新的存在形式，从而扩大了存在的范围。在他们看来，"无"是无有，但同时又是有，是实，至少是万物的多种存在形式中的一种。他们认识到的"无"或非存在的形式又有多种，如

---

① 《庄子·人间世》。
② 《庄子·大宗师》。
③ 《庄子·人间世》。
④ 《庄子·至乐》。

作为本原、本体的“无”、作为万物中包含的虚静共性的存在论的“无”，还有现象学的“无”，即人在心斋等心灵操作中所接近的、或显现在心灵面前的作为生存状态的无。这种无是一种特殊的现象学事实，是连西方现象学者也没有发现的东西，它尽管不是独立的东西，又不在孤立的心灵和实在之中，但只要按要求去进行心灵的无化操作，如果狂心一歇，心进至宁静，就会有此“无”显现在心灵面前。这种无同时是人的至乐状态，即最幸福的生存状态。就此而言，笔者不赞成许多论者把这种意义上的“无”当做“逻辑虚构”或“预设”的看法。还值得一提的是：庄子提出的“有‘无有’”这一基本命题与西方2000多年后的迈农主义有不谋而合之处。据汉代刘安对在《俶真训》中对老庄经常述及的“无”的解释：“有‘无’者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可及也。”有意思的是，庄子提出的而为刘安所发挥的“有‘无’者”这一命题与西方2000多年后的迈农的“有非存在的东西”完全一致，看似一矛盾命题。其实，如果说迈农的辩护始终没有解除这一命题所包含的困惑的话，那么刘安的辩解则稍逊一筹。因为根据他的解释，这里的“无”有特定的所指，即指有形之物产生之前的那种“未形”的东西，它相对“有形”来说是无，是非存在，但就其是产生有形的根源来说，则不仅是存在者，而且是别的存在者存在的基础和根源。

第三节 魏晋玄学：“本体论转向”与对有无的玄远清谈

玄学是中国古代哲学中最具形而上学气质和思辨特色的哲学流派。在兼容儒、道、释各种哲学思想，注解有关经典的过程中，它提出了许多深刻的哲学问题，如儒道之异同、孔老之优劣、圣人有情无情、言能否尽意、怎样看待生死关系等。在探讨这些问题的过程中，最难能可贵的是对本与末、体与用、有与无等较典型的本体论问题作了深入的探讨，进行了长期的争鸣。

最典型的玄学问题莫过于有无之辩。迈农的对象理论告诉我们：传统本体论所关注的存在问题还算不上真正意义上的形而上学或玄学问题，因为它还没有进至玄的最高层次，只有同时考虑到无的问题，进而思考世界有什么、无什么的问题时，才算达至“玄而又玄”之境。在中国，在有无

问题上贴上“玄”的标签肇始于老子。他在《道德经》开篇便说：“有无”“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。魏晋时期的一批思想家以虚无玄远、辩明析理的清谈相标榜，奉《周易》《老子》和《庄子》为“三玄”，还试图用道家思想解释儒家经典，自觉建立了以玄学著称的思想体系。玄学之所以能达到堪与西方存在论、思辨哲学媲美的抽象水平，一个重要原因是它以广博的胸襟融合儒道释，兼收并蓄。汤用彤先生说：“道家老子与佛家般若均为汉晋间谈玄者之依据。”[1] 尽管“佛教非玄学生长之正因”，但“佛学对于玄学为推波助澜的助因是不可抹杀的”[2]。

魏晋玄学绵延100多年，经历了不同的发展阶段。第一阶段的主流思潮是作为“正始之音”主调的、由何晏和王弼等阐扬的贵无论。所谓正始指曹魏时期的240～249年，这是一个由汉代经学向魏晋玄学转变的枢纽时期，而以何晏为中心的思想变革运动和其中贯穿的清谈论辩、玄学理论则被称做具有“金声玉振”特点的正始之音。第二阶段即元康时期，出场的是由裴頠所倡导的崇有论。再后就是各种以综合、折中为其特点的有无论。先是郭象的以批判、融合崇无论和崇有论为特点的独化说，接着有张湛对先前有无论的“并蓄”，还有僧肇、“六家七派”等基于佛教方法和原则对先前玄学有无之辩的回应。

一　玄学有无之辩的“转向”与特点问题

相对于老庄道家哲学来说，玄学既有继承，又有重大发展。这是没有疑义的，问题是怎样说明此“发展”的表现。自汤用彤先生以来，较流行的看法认为，玄学所作发展的一个主要方面在于：它发起并完成了一种“本体论转向”。汤先生指出：汉代也有谈玄的风气，但魏晋谈玄不再拘于宇宙运行之外用，而转向“论天地万物之本体，汉代寓天道于物理。魏晋黜天道而究本体，以寡御众，而归于玄极……于是脱离汉代宇宙之论（cosmology or cosmogony），而留连于存存本本之真（ontology or theory of being）”[3]。因此从主旨和实质上可以把玄学概括为一种本体论。他说：“夫玄学者，乃本体之学，为本末有无之辩。”[4] 还有学者基于对玄学和道

---

① 汤一介选编《汤用彤选辑》，天津人民出版社，1995，第233～234页。
② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第120页。
③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第43～44页。
④ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第53页。

家的“有”“无”范畴的比较，得出了更“强”的结论，如认为老子的“道”有本体论意义，而“无”这一范畴则没有，王弼“通过对《老子》中相关命题的诠释性改造，大大凸显了‘无’的意义与地位，使之成为一个具有完整的形而上学本体意蕴的范畴，从而完成了从老子‘道本论’向玄学的‘本无论’的转化”[①]。

说玄学完成了本体论转向，这是没有疑义的，问题是：由于“本体论”一词是一个极富歧义性的概念，不仅中西对它的理解大相径庭，而且中西各自内部的差异也很大，若再考虑到道家和玄学各自的内容及其实质和特点的复杂性，那么这里无疑有作出不同理解的广阔空间。笔者认为，如果说先前的哲学可以概括为宇宙构成论或生成论的话，那么玄学由之分离出来而朝向的应是一种广义的本体论，而非通常所理解的以本根或本体为对象的狭义本体论。换言之，它不仅转向了狭义的本体论（毋宁说本根论），而且转向了以“存在本身”或“作为存在的存在”或如王夫之所说的“共有”为对象的存在论。尤其是后一方面的转向，不仅使之充满强烈的纯形而上学色彩，而且使之带有较明显的超前性或现代性，从而将中国的有无之辩提升到了一个堪与西方现当代非存在研究媲美的境界。汤用彤先生早就注意到了这一点，因此在强调其“留连于”本体论特点时，括号中除了附上“ontology”一词之外，同时还用了“theroy of being”一词[②]。这表明汤先生看到了玄学像西方本体论一样在关注对“存在本身”的研究，同时是一种关于存在的理论。笔者如此理解玄学本体论转向之表现，具体意思究竟是什么？有何根据？

第一，玄学的这种转向是一种自觉而非自发，是事实而非我们强加的转向，是将过去的“未尽其极”改造为“尽其极”的结果。这种“尽其极”用我们今天的话说，就是将对道、无、有等的形而上学之思加以纯化，使之成为更为彻底的形而上学。王弼认识到：过去人们在用“道”“玄”“深”“远”“大”“微”等对所发现的本体加以阐释时，尽管都从一定侧面表述了某一方面的大义，因此“各有其义”，但“未尽其极者也”[③]。例如，就儒道对“无”的认识来说，孔子有对它的体认，故可说

---

① 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探》，《哲学研究》2005年第7期，第43页。

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第44页。

③ 王弼：《老子指略》。本书所引王弼言论均出自楼宇烈《王弼集校释》，中华书局，1980。

"圣人体'无'，'无'又不可以训，故不说也"。而老子没有达到这一境界，只是说"无"，而说"无"则表明"无"得不彻底，因此"是有者也"[1]。《世说新语·文学篇》对王弼在老子"无论"中所发现的问题似表述得更明确一些："老庄未免于有，故恒训其所不足。"意思是说，之所以说他们论无、体无有不足之处，是因为他们没有像孔圣人那样看到"无"有不可训这一特点，而试图用语言去予以述说。一言无，便立即落入了言有的窠臼。其实，在有无问题上，儒家也有不足，如太看重仁义礼智等俗务，"多巧义以兴事用"，没有"寡私欲"、息诸争论，没有"抱素朴以全笃实"。这样做违背了崇本息末的准则，抓了芝麻丢了西瓜，因为仁义等像"子""末"一样，而道才是"母"、才是根本。其他的如名家、法家、墨家、杂家要么"尚乎定真而言以正之"，要么"尚乎齐同而刑以检之"，等等。其共同的问题不是像《老子》所主张的那样"崇本息末"，而是相反，"斯皆用其子而弃其母"[2]。玄学家"尽其极"的主要表现是：试图找到一个统一的原则或本体，以对万有或世界之统一性作出纯哲学的解释。为此，玄学家一方面抛弃了过去哲学所找到的本体中的非哲学的因素，如带有宗教色彩的、超自然的因素（如道家的"道"至少有可为宗教利用的资源，有转化为信徒求解脱的神圣基础的可能），另一方面又抛弃了过去所找到的、塞进本体概念中的非本体的因素，如气、仁、义、礼、智、刑、名之类不是真正的"母"而是"子"的因素。另外，王弼等没有以前的天人感应论思想，不太注重修身养性的问题，没有气化宇宙论思想，至少这些思想的地位在他的理论中不突出，等等。总之，玄学在追问本体时带有较纯的哲学倾向性，例如，贵无论在追问本体时已侧重于探讨作为"全体"和"一"的本体。王弼在解释"道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象"时，就把道解释为"全体"。汤先生认为，这里的"道即 whole，即 order，无汉人之元气为质料义，而有为法、为理义"[3]。这种道从时空范围来说能涵盖一切，但它同时又是万物得以产生和统一的根源或基础。王弼在注《老子》第三十九章的"昔之得一者"时说："昔，始也。一，数之始而物之极也。各是一物之

---

① 何劭：《王弼传》。

② 王弼：《老子指略》。

③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第137页。

生，所以为主也。物皆各得此一以成。”[①] “万物万形，其归一也。何由一致，由于无也。由无乃一，一可谓无。”[②] 意即，万事万物其实是统一的。之所以是一，乃根源于无。由于无才为一，因此一就是无。从这些说明不难看出，王弼有解释世界的强烈的形而上学动机，即试图回答世界有无统一性，如果有，其基础或根源是什么，万物的“主”或决定作用是什么。

第二，本体论转向还表现在他们对把握“无”的方式作了新的探索。老庄在此问题上带有明显的宗教倾向，强调唯有通过“涤除玄览”“心斋”“坐忘”等宗教式的修证方式才能近道、证道。而王弼等明确否定这一点，强调：“寂然无体，不可为象，是道不可体。”[③] 意思是此道不可体会，因为它无形无象，乃至无体。既然无体，便没有什么可被体证、体会的。从王弼等的具体的论述看，他们是借助哲学的抽象思维方式去完成对此本体的抽象的。

第三，玄学不仅有上述狭义本体论意义上的转向，而且还有存在论的转向，即开始把有无本身当做对象来思考。即使用西方较苛刻的存在论标准，也可以说玄学创造性建立起来的关于有无的理论也符合这个标准，其内包含有比较纯粹的形而上学的存在论。例如，玄学所讨论的“有”尽管在有些论者那里仍指具体的存在者，但无论是贵无论还是崇有论都已注意到了对有本身的一般规定性的探讨。这种探讨显然接近于西人对“存在本身”意义及标准的探讨。而且，从方法论上说，玄学尽管还没有自觉探讨如何揭示存在本身意义的方法论问题，如怎样通过剖析具体存在者去抽象一般存在的共性，但他们对如何界定“有”这一问题的讨论，就已表明他们闯进了存在论的论域。最重要的是，玄学对“无”或“非存在”的研究与西方的研究并不逊色，至少是各有千秋。例如，对它的自觉的、从最一般层面的思索，本身就表明他们已在哲学思维的对象领域中放进了“无”这一对象，也有对它的哲学困惑和惊诧感。更难能可贵的是，通过对无本身的思索，已得出了与黑格尔相近的结论（即纯有或纯无，详后）。另外，玄学诸派在争辩时自觉提出和关注的许多问题，如“无”本身指什么、有没有存在地位、有没有作用、有无是否相待等，本身表明玄学有较纯的存在论色彩。这些问题无疑是西方存在论的重要问题，柏拉图、亚里

---

① 《老子·第三十九章》王弼注。
② 《老子·第四十二章》王弼注。
③ 王弼：《论语释疑》。

士多德以及后来的迈农主义者都有自己的解答。尤其是其中的关于“无”有无存在或本体论地位的问题，更是极纯正的存在论问题，是西方非存在研究贯穿始终的问题。用西方现当代哲学的话说，这是关于非存在的“本体论承诺”问题，即是否应承认其本体论（存在论）地位的问题。玄学的这一问题不仅有西式非存在研究的特点，而且在争论中提出的看法也与西方有相近之处。

在承认玄学有“转向”、变革的一面的同时，我们又必须认识到，它与先前的哲学尤其是道家相比又有不变的一面，这就是它的入世关怀。玄学家也都像老子一样，努力运用特定的方式去探究宇宙人生之本来面目，旨在为人的生存和新的政治思想提供理论支撑。而这一动机和操作不仅是玄学有无之辩区别于西方同类理论的根本之所在，而且由于其中包含了自己的创造性发挥而使玄学成了区别于传统的名、法、儒、道等的“新学”[①]。例如，与佛教相比，尽管玄学也强调超越尘世，但这只是手段、方式，其真正的意趣是想以此来更好地关注、干预、指导现实。玄学家追求的超越是这样的境界：“常游外以弘内，无心而顺物，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然之若也”[②]，“身在庙堂之上，心无异于山林之中”。具此心胸本领者，即能发为德行，发为文章，乐成天籁，画成神品，治大国若烹小鲜[③]。即使是就“玄之又玄”的贵无学派来说，它除了有形而上学的“尽其极”的动机之外，也还有为建构自己理想人格学说服务的目的。做人的问题是各家各派中国哲学的共同主题，玄学也不例外。玄学家承认圣人是内圣外王之人，是自己彻底解脱、自由而又能“动获人心”、把握并善于利用万物之妙用的人。而要如此，圣人又必须是“道德之家”，即是“质性平淡、思心玄微、能通自然”[④]之人。因为万物不管有什么用、有什么利，都离不开“无”的作用。故王弼说：“凡有之为利，必以无为用。欲之所本，适道而后济。”[⑤]“与天合德，体道大通，则乃至于极虚无也。”[⑥]这就是说，要成为圣人，首先必须知道圣人的根本标准，即

---

① 《汤用彤全集》第4卷，河北人民出版社，2000，第317、404～407页。

② 《汤用彤全集》第4卷，河北人民出版社，2000，第109页。

③ 《汤用彤全集》第4卷，河北人民出版社，2000，第384页。

④ 刘劭：《人物志·材理》，凉·刘昞注，王玫评注，红旗出版社，1996，第60页。

⑤ 《老子·第一章》王弼注。

⑥ 《老子·第八章》王弼注。

他是与天合德、体道大通之人，是能究竟万物之妙用的人。而要如此，必须究道、证道、合道。根据玄学的发掘，有上述大用的道只能是无，因此人要成为圣人必须以反本归无为目的。此归为“大归”，即真正的回归[①]。汤用彤先生概括得好：“王辅嗣之学……其形而上学在以无为本，其人生之学以反本为鹄。”[②]

二　王弼何晏的贵无论

作为贵无论主要代人物何晏和王弼所展开的极富思辨色彩的论辩足以表明：他们已形成了关于“无”本身的形而上学惊诧感，并为其远大于“有”的困惑而不能自拔，换言之，“无”本身已确凿无疑地成了他们的不得不思的对象。这里我们将以王弼的论辩为中心、辅之以何晏的有关思想，展开对贵无论的考释。

（一）贵无论研究中的解释学与方法论问题

在面对待解释的贵无论文本时，我们每个解释者都必将为错综复杂的解释学和方法论问题所包围。首先，何王在将“无”本身作为主要的玄思对象加以思考时，不满儒道两家对“无”的态度和言论，试图独辟蹊径，以成一家之言。而为了达到这一目的，他们进行了大胆的方法论创新。例如，王弼的《老子指略》中就包含了较丰富的方法论思想。该怎样理解这种方法论呢？其次，我们还将面对错综复杂的待解释的文本。一方面，何王对“无”本身的认识尽管有自己的独立品格，但又没有完全摆脱对作为其思想渊源的老庄文本的阐释，毋宁说，其认识的创新是在对老庄文本的解释中完成的。这样一来，要解释何王，我们必然发生与老庄文本的解释关系。而后者本身又是有争论的。另一方面，何王对老庄文本有自己的一家之阐释，而对这种阐释以及何王自己的理论，后来的人又有各种各样的解释。要解释何王，我们又得与这类解释的解释发生解释关系。面对这类错综复杂的关系，如果没有必要的解释学和方法论探讨，可能不会有有意义的解释发生。我们先简要扫描一下现代学者对何王贵无论的不同解释。

分歧性解释涉及的问题当然很多，但焦点不外是：如何理解贵无论对“无”本身的论述。而这一大问题又包含这样一些子问题：（1）贵无论是

---

① 王弼：《老子指略》。

② 《汤用彤选辑》，天津人民出版社，1995，第234页。

否仍以无为元气，仍主张万有都由此而生？（2）各种特殊之有是否是因“无”而有？（3）何王所说的“无”究竟指什么，是“大全”义、生成义、构成义、功能义，还是纯属性义或纯抽象义？有没有这样的可能，即他们所说的“无”包含了上述全部意义，或其中的部分意义。限于篇幅，我们这里只扫描一下现代的若干有代表性的研究成果。

汤用彤先生认为，贵无论所说的“无”不是万物之外的另一种存在，不是有无之无，而是作为体用一体的万物之体，无即万物之体，有即其用。另外，此无是道之大全。他说：“未有非于本无之外，另有实在，与之对立。此无对之本体（substance），号曰无，而非谓有无之无。因其为道之全，故超乎言象，无名无形。”从作用上说，它不是以一独立实在的方式而是以体的方式产生其主宰和规范万物的妙用的①。从与西方哲学的对比看，它相当于亚里士多德所说的“being as being”，即作为存在的存在，指的是第一因、第一本体，是超验的东西②，或者说是抽象的、逻辑的存在，超乎时空、数量和一切名言分别，不是可感的有，但又不能离开有③。

有论者认为，这里的“无”指抽象的一般，因为该概念是“把客观世界一切属性抽空了的、最高的抽象概念”④。许杭生先生也认为，此无“是纯粹思想的创造物”⑤。冯友兰、朱伯昆等先生认为，它有一般或共性的含义。

有的主张不应夸大此无的抽象程度，因为它没有脱离感性直观的限制，指的是像神一样的有产生万物作用的“宗主”，是一个东西，而非抽象性共相。

抽象论的一种更激进的看法是：此无是一种比具体的无（无某物）、较抽象的无（如无声、无形等）更抽象，并从中抽象出来的“纯无”。陈来先生说：“这个被玄学视为本体的无，相当于黑格尔所谓‘纯无’的意义，即它是一个抽象的、一般的无。而无形、无为、无事则是某种规定物

---

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第44页。
② 《汤用彤全集》第4卷，河北人民出版社，2000，第400～405页。
③ 《汤用彤全集》第4卷，河北人民出版社，2000，第331页。
④ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社，2000，第47页。
⑤ 许杭生：《魏晋玄学史》，陕西师范大学出版社，1989，第93页。

的某一内容的无。”[1]

有一观点认为，无是相对于用的体，因此有与无的关系不是个别与一般、存在者与纯无的关系，而是用与体的关系。这种无不是实体，而是指有作用的原理、原则，“其内容指自然无为”，换言之，贵无论的无是含有无为内涵的无，崇有与崇无之争实即无为与有为之争[2]。

康中乾提出了具有更大包容性的理解。简单地说，王弼的“无”的最根本含义是指一种特殊的无形无象的本体，其特点是无，即没有任何具体的有。分开来说，此义又有三义，即本体义、抽象义（没有具体构成和属性，是从下一级的对象中抽象出来的共相）、生成义（即有生万有的作用），后两义是“‘无’的本体义的两种性质规定”[3]。再说细一点，王弼的“无”则可分为五种意义，即除前述三义之外，还有功能义和境界义。功能义是强调“无”不仅是万物之体，而且对做人、成圣、治国都有积极的作用。这种意义的无当然不同于其他三种意义，因为它表示的“不是实体性的存在，而是一种作用方式、方法或原理、原则，其具体内容就是无为或自然无为”[4]。“所谓‘无’的境界义就是去体会‘无’是如何发挥它的作用，即功能的，亦即身临其境于‘无’的作用过程中去。”[5] 通过这种体认，体会到的当然不是外物的自然无为，而是人的中和无为的自然本性。真正体会到了的标志是“神明茂”，而神明茂的标志是“体冲和以通无”。这种境界当然还有其他很多描述方式，如“体道大通”“穷极虚无”“得道之常”“廓然无为”“畅万物之情”“任自然之性”等。这些既是境界之无，又是工夫之无[6]。

依笔者一孔之见，要接近贵无论之“无”的大义，除了必须具备其他的解释学条件之外，关键是作心理学的探讨，即深入到作者创作的心理过程之中。而这里最重要的是找到他们论“无”的动机和出发点，这是有可能做到的。因为王弼《老子指略》等书为我们作心理分析提供了所需的

---

① 陈来：《魏晋玄学的“有”、“无”范畴新探》，《哲学研究》1986年第9期，第55页。

② 高晨阳：《论玄学“有”“无”范畴的根本义蕴》，《文史哲》1996年第1期；王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社，1996，第241～275页。

③ 康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003，第200～201页。

④ 康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003，第189页。

⑤ 康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003，第199页。

⑥ 康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003，第197页。

（言语）行为资料。例如，他承认儒道对“无”的论述有合理性，可成为进一步前进的出发点。但又认为两者都有不足。例如，孔子等尽管“体无”，但又说不出个所以然，因此只讲仁义礼智等“有”。而老子尽管“体无”，强调“无”，但也有不足，如用很多言语去描述这个无。一当言说，必会离体而去，故可说：“恒言无所不足。”既然都有不足，就应探寻新的出路，这就是玄学的目标和工作。问题在于：在把握、阐释道、无的本质时，怎样才能避免儒道的两个极端的做法，即一个不言无而停留于有、一个言无而难以尽意？贵无论解决这个问题的办法就是贯彻得意忘言和崇本息末的解释学原则。先看前者。

要从认知上把握“无”的本质、从解释上接近文本的实义，既不能完全不要语言，又不能停留于语言层面，而要像圣人一样“不以言为主”。因为若“欲辩而诘者，则失其旨也”。王弼说：“名之不能当，称之不能既。名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名；……是以圣人不以言为主，则不失其常；不以名为常，则不离其真；不以为为事，则不败其性；不以执为制，则不失其原矣。”[1] 圣人在理解文本、把握真实义理时之所以能做到“不失其常”“不离其真”“不败其性”“不失其原”，是因为他们“不以言为主”，即主要是没有停留在文字言语的层面，没有就事论事，而通过特殊的方式直接切入了真实的义理之中。为什么不能“以言为主”？因为只要是名言，尽管“有分”“有兼”“有尽”的一面，但由于名言毕竟不是所指或实义本身，总有“不当”“不既”“不兼”“不尽”的一面。如果看不到这一点，就会远离文本义理而摸不着头脑。王弼说：“然则，《老子》之文，欲辩而诘者”，“欲名而责者”，即从语词上辨析、追问，便会“失其旨”，“违其义”。

问题是：不失其旨而契合其义的标志是什么？怎样才能契入？王弼的回答是：标志只能是“大归”，而“大归”的标志是“论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷”。要进至此演幽冥之极的境界，唯一的出路就是得意忘言。

何晏的论述也很精彩。他强调，要达到解释和认识的目的，既要超越语言，又不能没有语言。这不是不可能的。其一，无名本身就是它的名。

---

[1] 王弼：《老子指略》。

何晏说："谓无名为道，无誉为大，则夫无名者可以言有名矣，无誉者可以言有誉矣。然与夫可誉可名者，岂同用哉？"意思是说，一当说道无名，其实是在说它有名，此无名就是它的名。不过，这种有名、名称、言说与其他的有名（如对具体之有的言说）在用法、作用、意义上是不可同日而语的。其二，它的无名为更好地言说它提供了更为广阔的空间。"夫惟无名，故可得遍以天下之名名之，然岂其名也哉？"由于它无名，故可用天下一切名言来述谓之。只要把握了它的实质，不管怎样言语，都可看做对它的描述。当然，那些名并不真的是它的名称，而只是意会它的方式。因此这里关键是"意会"。怎样才能"意会"呢？关键是在言语中"忘言"，实现由言到意的质变。至此便是忘言而得意[①]。

"得意忘言"说当然不是贵无论首创的。在言（符号）与意（意义）、言与象（实在）的关系问题上，儒家有"言不尽意""立象以尽意"之说，道家有"得意忘言"之说。贵无论的发展表现在改造上述思想，并将三个看似矛盾的主张巧妙地糅合在一起，从而形成了新的言意观。其要点是：第一，意是言象的根本，而言象可以表意。言即言语符号，如卦爻辞，象即事物的表象、特征，意即文本的意义，如圣人作卦爻的用意。王弼说："夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。"[②] 这就是说，要尽意必须明象，而明象莫过于用言语去述说。第二，言象只是表达圣人之意的工具，而非意旨本身，因此会意之后就应舍弃言象。不然，执著于言象，就离题万里了，就像用渔具捕到鱼之后，不要鱼而仍执著于渔具愚不可及一样。是故王弼强调应"得意忘言"："故言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。"[③] 第三，有些意可以用言语表述，有些则不能，例如，具体有形事物的内容或意可以被述说。王弼说："名也者，定彼者也者"，"名号不虚生"[④]。而像"道"这样的绝对无形无象的对象是完全超出了语言符号的表达力的，是真正的"无名"。即便是像孔子这样的圣人也无办法，只能哀叹："予欲无言"。

由言出发到忘言（言语道断）最后到得意这一把握文本实义和"无"之本质的方法，既不同于一般的由对象到认识、由感性认识到理性认识的

---

① 何晏：《无名论》。
② 王弼：《周易略例·明象》。
③ 王弼：《周易略例·明象》。
④ 王弼：《老子指略》。

认识论路线，也不同于由所指到命名的语言学路线，还有别于老庄的“涤除玄览”“坐忘”“心斋”式的宗教性的方式，而是一种兼有神秘主义直觉和形而上学玄思的把握路径。王弼的“志慕”范畴足以说明这一点。他说：“道者，无之称也。无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”[①] 这就是说，“道”一词要述说的道或“无”，尽管可以说是万物的根源，统摄一切，但由于没有什么表现和特征可予言说，寂然无体，因此是不可体会的，只能通过志慕来把握，即“志于道”。这里所谓“志”，如据郑玄注：“志，慕也，道不可体，故志之而已。”根据玄学的新的看法，要志慕的道，其实就是“一”或“无”，即看到万物的统一性在于它们的无的本性。

再来看崇本息末的原则。在何王看来，以前对《老子》和《庄子》的解释尽管很多，但它们并未真正抓住文本的精神实质。怎样才能如此呢？王弼找到的方法是“崇本息末”或“执一统众”的方法，即我们通常所说的抓牛鼻子的方法。这里的“本”即指像树之根一样的东西，是最关键、最根本、最具决定作用的东西，因此是“一”，而“末”是像树枝一样的、处于依附地位的现象，因此是众。要正确揭示《老子》等文本的思想，关键是将其本或“一”抓住。王弼说：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。……文虽五千，贯之者一；义虽广瞻，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识。”[②] 崇本息末的方法之所以有效，因为老子是根据这一原则发现了道或无的，甚至可以说，道或无就是崇本息末的产物。

根据他的解读，《老子》贯穿全书的“一”，就是揭示主宰万物的唯一的“本”。这本不是别的，就是“道”或“自然无为”。当然王弼又认为，尽管老子的崇本息末无懈可击，他对不可名、不可道的道的道说尽管十分精彩，但尚未“致其极”。既如此，便留下了玄学进一步发挥的空间。“崇本息末”的方法论原则不仅适用于文本解释，也可从认识论上用于对“无”的把握之中。后面我们将看到，贵无论对“无”的把握和论述就是贯彻这一原则的结果。

王弼所说的“无”是不是非存在研究中所说的那种坏的、绝对的空

---

① 王弼：《论语释疑》。

② 王弼：《老子指略》。

无、绝对的不存在呢？否。它指的仍是相对的非存在，即相对于以有形为存在标准的存在而言的非存在：由于其无形，故才说它是“无”。而无形并不等于什么也没有，非但如此，它里面的东西多得很，只是都是无形无象的，是非充实的，而是抽象的实在，如万物的共同本质（本）、万物都服从的规律（道）、能统众的“一”等。因此仍可说它是“混合体”。王弼说，它“混成无形”[1]，“混而为一也”[2]。

由上可知，王弼所说的“无”不再带有宗教等非哲学的色彩，而是一纯形而上学的概念，是对人们在具体认识实践活动中所碰到的“没有”“空无”的一种哲学抽象，指的是万物中都包含有的这样一种规定性，它什么实在、质料也没有，什么性质也不是，正是因为万物都有这一纯形式的规定性，世界才表现为一。如果以其他“有点什么”的东西为基础，世界是没法统一的。他说：“万物万形，其归一也；何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无已。”[3] 很显然，统一万有的本体只有一个规定性，那就是纯无。除此之外，它什么也没有。不过，这“无”又不同于绝对的没有。因为万物中贯穿的“无”就是它的有，由于有此有，它才有无穷的妙用，而这些妙用又足以说明它的有。

（二）王弼的有无之辩

王弼尽管晚于何晏，但由于他在贵无论中居主导地位，连年长于他的何晏也接受他的思想影响并据以修改自己的思想，因此这里从他说起。

语言的意义的确在于用法。王弼在不同语境下对“无”一词作了不同的使用，因此不同语境中的“无”的确有意义上的不同。例如，他有时像老子一样用它表示虚空，强调它指的是像房屋的砖木瓦泥所形成的中空的空间那样的东西。在注解《老子》第三十一章的“三十辐共一毂”时说：车子的“毂”（gǔ，车轮中心的可以插轴的中空的圆孔）之所以“能统三十辐者，无也，以其无能受物之故”[4]。它若没有那种空无的部分，就没有它的作用，乃至车子因其没有那种用而不称其为车子。

有时，他用描述“有”的特点的摹状词来形容“无”，如说“无”即

---

① 《老子·第二十五章》王弼注。
② 《老子·第十四章》王弼注。
③ 《老子·第四十二章》王弼注。
④ 《老子·第三十一章》王弼注。

“朴”。他对第三十二章“道常无名、朴，虽小，天下莫能臣”[1] 的解释是：“道，无形无系，常不可名，以无名为常。故曰：‘道常无名也’。朴之为物，以为心也，亦无名。故将得道，莫若守朴。”这里用“朴”释道用的是比喻的方式，即指道或无就像朴实无华，没有任何雕琢、装饰的树皮一样。朴这种东西的本质、根本、核心是什么也没有，故说：“朴之为物，以无为心也。”

有时，“无”指的是没有任何规定性。如说它“不皦不昧，不温不凉，此常也”[2]。道“无形无名”[3]，“视之不足见，……听之不足闻”[4]。总之，它没有任何具体的属性，甚至连无事、无为、无言等抽象属性也没有。他有时还在生成义上理解“无”，如说：“万物万形，其归一也，何由致一？由于无也。……如何有一有二遂生乎三？从无之有数。”[5] 他还根据《老子》一书具体说明了万物形成的条件及力量：万物“何由而生？道也。何得而畜？德也。何由而形？物也。何使而成？势也”[6]。

有时，他又将“无”看做规律、规则：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无为也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”[7] 意谓“自然”这词是难以找到对应、相称的词的，就像逻辑中的穷极、最高概念一样，是无法定义的。它指的是事物本然的运行规则、法则，是制约、规范、引导事物的原则，如让能方的成为方，让能圆的成为圆。

“无”尽管有不同的用法，尽管被赋予了不同的意义，但根据他的言意观，言语只是指示器，是终究要“忘”或扔掉的。而要做到这一点，关键是要由言说跳到不是言语的所指之上。不管用法多么不同，他想说的意思像由5000字组成的《老子》一书一样，只有一个意义，用一句话或一个字就可把它说出来。如前所述，《老子》“文虽五千，贯之者一；义虽广瞻，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识”。他对“无”尽管也

---

① 此处断句据陈鼓应《老子注释及评介》（中华书局，1984，第194～195页）。常见的断句是：“道常无名，朴虽小。”据马王堆甲、乙本，此处的“虽”（“雖”）即“唯”。

② 《老子·第五十五章》王弼注。

③ 《老子·第一章》王弼注。

④ 《老子·第三十五章》王弼注。

⑤ 《老子·第四十二章》王弼注。

⑥ 《老子·第五十一章》王弼注。

⑦ 《老子·第二十五章》王弼注。

说了很多，其实也是如此，都没有偏离把“无”看做万物“本原”这一中心思想。其他万变都未离这一“宗”。当然这里的本原不是水、火之类的东西，而是无。根据他的崇本“举末”的原则，他解“无”不是要让解释高深莫测、陷入纷乱，而是要抓住其关键。笔者认为，他对“无”的真正的、核心的、贯穿在其他具体的“无”论中的界定和阐述集中体现在他对《老子》第一章的注释之中。如果像古希腊早期自然哲学家那样理解“本原”（arche），即认为它指的是由派生万物的始基、有主宰作用的“舵手”、万物要复归的基质三者所组成的合一体，那么王弼对“道”或“无”或“朴”的规定是符合上述条件的，因此可把他所理解的“无”看做上述意义的本原。之所以作这样的限定，是因为对本原，还有其他不同的理解，如古希腊就有水本原论、火本原论、气本原论、无定形本原论等多种不同。王弼的本原论可称做无或道本原论，因为他所说的无或道就有上述三方面的特点。

第一，无是万物之根、之源，或派生万物的“微”或“始物”。他在对《老子》第一章的注释中说：“万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚，可以观其始物之妙。”“凡有物皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。”这表明，无不仅派生出了万事万物，而且在派生之前还有一个独立的存在阶段，此阶段的特点是无形无象，没有表现为形象，无法予以言说。他常把万物比做“子”或末或用，把无比做“母”或本或体也都足以证明这点。如对第二十五章“有物混成、先天地生”的注释是：“混然不可得，而知万物由之以成，故曰混成也。不知其谁之子，故先天地生。”[①] 在解释《论语》时，这层意思表达得更明显：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。”[②]

第二，从体用关系来说，作为本原的无就是体，而由它派生的万物则是用。既然如此，万有在从无中派生出来后，仍离不开无的规范、统辖、管制，就像树根对枝叶、母对子的关系那样。他说：当万物“有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也”。就像母亲把子女生出来后，仍有哺育、或劝阻或督促、使之成长的作用一样，道或无对万物也有类似的主宰作用。如“凡有之为利”，万物要发挥它们的利人的作用，“必以

① 《老子·第二十五章》王弼注。

② 王弼：《论语释疑·述而》。

无为用"[1]，即必须有作为体的无来供给这种用、支配这种用。正像房子如果都是充实的而没有任何虚空不可能有作用一样，万物如果不以无为基础也不会有作用。当然，这里要注意的是，无以体的形式发挥作用是不同于古希腊哲学家赋予本原的那种人格化作用的，因为"无"指的不是一个独立的实在，而只是起作用的根本性、前提性条件，确切地说是作用得以发生的机制或原理、原则。

第三，王弼所理解的"无"还有"归属"义。因为万物运动变化，必走向消亡，此复归处即是无。是故王弼在解释"常有欲以观其缴"时说："缴，归终也。欲之所本适道而后济，故常有欲，可以观其终物之缴也。""缴"的本义是指事物的边界，而王弼准确地把它称为"归终"。万事万物生生灭灭，有始有终，此终即是对无的回归。这意思在对《易经》的复卦注之中表述得更加充分："复者，反本之谓也。天地以本为心者也。……然而天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。"

总之，在解读王弼的有关文本时，只要用他所倡导的"志慕"一法紧紧盯住那作为"一"的"无"，那么便可发现：他的其他一切五花八门的用语或描述都不过是对那唯一的本原或本体的从不同角度所作的不同的述说方式。例如，他之所以承认有一个"古始"阶段，如说："上古虽远，其道存焉，故虽在今，可以知古始也"[2]，是因为他有这样的预设或猜想：有形万物产生出来之前，有一个纯粹的只有"无"存在的阶段。又如，他之所以说它"无名"，是因为根据一般的名实关系，名之所指总是有属性或构成因素的，而道或无作为一个对象则什么也没有，故说它"未形无名"[3]。之所以说它是"万物之宗"[4]，是因为它有派生万物以及作为规则主宰万物的作用。他之所以说道是"大音""大象"，是因为他试图借助于可直观的音、象来比喻式地说明道的特点：它不能像有形事物那样可发出声音，因而是无声的，同样也是无形无象的，但同时，它又有抽象的音和象。由于它们比常见的音、象更重要、更关键、更实在、更本质，因此可谓大音、大象。此即老子所说的"大音希声""大象无形"。王弼对此

---

① 《老子·第一章》王弼注。
② 《老子·第十四章》王弼注。
③ 《老子·第一章》王弼注。
④ 王弼：《老子指略》。

的解释是："听之不闻名曰希，大音，不可得闻之音也。""有形则有分，有分者，不温则凉，不炎则寒，故象而形者非大象。"[1] 大象的特点则恰恰相反，无分无形、无温无凉、无炎无寒。

在有无是否相待的问题上，王弼主张无不待有。他以动静为例作了说明："凡动息则静，静非对动者也，语息则默，默非对语者也。"[2] 正像言语一样，要么不说，要么说，不会说中有默，默中有说。作为有的万事万物，总在动静、生灭变化之中；不管怎么变，最后会复归于"寂然至无"之"天地之心"。有的确是待无，但无却不会待有。因为在有产生之前，就有无存在。尽管从实在的层面讲，无不待有，尽管无先于有，能独立于有而存在，但从认识上说则不然，无又有对有的依赖的一面，因为对无的认识是离不开对有的认识的。人们之所以知道无，明白无，是因为有万物的存在。正是此结果，才让人推知其后的"由"或"宗"。"夫无不可以无明"，意即不可以就无来认识无，而"必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也"[3]。

最后，王弼的有无之辩尽管具有较纯粹的形而上学性质，但由于思想渊源和历史条件等所决定，他的有无之辩仍带有一定的人生哲学和政治哲学的动机。例如，他在有无之辩时也阐发了无对于人生、政治等的作用：正像房子由于有虚空或中空（中间空洞），才有让人居住的作用一样，万事万物也由于有体无的一面才有其无穷的妙用。圣人之所以为圣人，就是因为他们将此妙用发挥到了极致。王弼云："是以上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。"[4] 圣人为什么要"处无为之事，行不言之教"？因为圣人认识到，这是"自然"、规律的要求，违则受罚，顺则心想事成。"自然已足，为则败也。智慧自备，为则伪也。因物而用，功自彼成，故不足也。"[5]

应承认，王弼对"无"的论述在克服以前"不尽其极"的缺陷的过程中做了一些工作，例如，他认识到：无不能离开有，至少在具体事物中

---

① 《老子·第四十一章》王弼注。
② 王弼：《周易·复卦彖传注》。
③ 《周易·系辞》韩康伯注引王弼《大衍义》。
④ 《老子·第三十八章》王弼注。
⑤ 《老子·第二章》王弼注。

无与有是统一的，万物在由无产生出来后，内面必有无作为其实质、本质规定性。不然的话，它们就不是其所是[1]。王弼说："四象不形，则大象无以畅，五音不声，大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。"[2] 大象、大音就是无的特点，或无的代名词。从否定的方面看，事物的诸要素、诸形象如"四象"如果不结合为有形之物，那么大象则由于没有载体而不表现自己。同样，五音（"12345"）如果不结合在一起组成声音，也不会有作为无的大音的出现。从肯定方面说，一旦有象、有形、有声音出现，就一定有大象、大音之显现。如果王弼能将此思想贯彻到底，而否定"无"有一个独立的"古始"阶段，那么他在"尽其极"上便真的有所突破。但事实上，他并未完全做到这一点，如他在其他地方又发表了与上述观点相矛盾的看法，如前所述，他有时把无当做一个独立的阶段，强调无不待有，而且他的有些论述由于同样有"不尽其极"的问题，因而让人感觉到他有把无当做一种独立的东西的倾向。

（三）后期何晏论"无"之"无所有"

何晏（190—240），年长于王弼，是最早倡导贵无论的玄学家之一，力主以无为本的思想。在有无之辩中，他后期自觉接受曾受益于他的王弼的贵无论的"反哺"，对有无关系尤其是"无"本身作了新的阐述。

何晏在读了王弼注《老子》的书后，思想有一些变化，这体现在他的《道论》和《无为论》之中。与《道论》差不多同时的《德论》已全部佚，而《道论》也只有小部分通过张湛的《列子注》保留下来。其中有："有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。"这些说法与王弼在《老子指略》中所说的"听之不可得而闻、视之不可得而彰、体之不可得而知、味之不可得而尝"，大同小异。《无为论》也阐发了类似的看法。《晋书》对两人一致的看法有这样的记载："天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往而不存者也，阴阳恃以代生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。"[3]

在《无名论》中，何晏对过去一直言说得不令人满意的"无"用新

---

① 张湛：《列子·天瑞篇》注引。

② 王弼：《老子指略》。

③ 《晋书》卷第四十三，《王弼传》。

的方式作了新的言说。他不否认“无”有不可道说的一面，但又强调可从构成和特征上去意会，如说：“无名为道，无誉为大。”意即能命名、述说的事物即是常人所说的有或存在，而无法予以命名、述说的东西即是道。此道由于无法命名、无法赞誉，也可看做大。怎样理解此道、此大呢？他回答说：“此比于无所有”，“比”即“近似乎”，意即此大道即是无有或无所有。它不是任何可见可触的事物，里面没有一般人所承认的有或存在者，因此是名副其实的空无。从与有的关系看，无是存在于有之中的（“于有所有之中”），或者说“处有名之域”，同时随所伴随的事物而得名。尽管如此，无在本质上仍有别于有，因为一个有，一个无（“夫道者，惟无所有也”），因此两者是不同的类别（“与夫有所有者不同”）。从作用上说，道或无尽管无名无象，却有产生一切有的作用。

尽管他的论述比较简略，但不难发现他对道的本质及构成的认识已发生了一个重大的变化，即不再像先秦和两汉时期那样，在道或无中掺杂进能作载体的东西，而完全将道抽象为一种纯粹的形而上学的本体，最明显的是，不再像先前那样用“元气”之类的东西去解释它，而只把它看做一种纯粹的“无所有”、绝对的空。这一对道的理解也贯彻到了他的圣人论之中。例如，他所理解的圣人就是绝对的无名无誉，空掉了一切，连常人所共有的五情也没有了，只有与万物体性完全一致的空无。换言之，圣人的特点是神明，“体冲和以通无”。正是这一观点把他与王弼区分开来了。后者认为，圣人除了“神明”“茂”之外，在“喜怒”等“五情”上与凡众也有相同之处[1]。

何晏在道说“无”上无疑有所前进，因此有资格“拿出来”与世界上先进的思想（如黑格尔的“有无论”）进行比较。例如，前者认识到，就“无”本身的“构成”来说，它什么也没有，没有质料、规定性、属性及特征。既然一无所有，当然才是“大”、才是无限。因为一当有点什么，就会受时空限制，就是有限，就不是真正的、绝对的“大”。可见，“无”与有的区别在于一个无所有，一个有所有，即有质料、构成要素、时空处所、属性、特征等。尽管“无”是无所有，但它又不是另一个东西，更没有自己独立的处所，而内在于一切“有所有”之中。从言说上说，“无”由于不是一个东西，不可独立命名，只能随所在的“有所有”

① 《三国志》卷28，《钟会传》引何劭《王弼传》。

而被言说。换言之，说到了有，即说到了无，就像移动了“有”，同时等于移动了“无”一样。一事物是有，同时也是无；整个世界是有，同时也是无。当然这不是说，它们就是一个东西。相反，两者根本不同，因为是不同的类：一个有所有，一个无所有。这种对“无”的规定的确可以借助黑格尔的“有”“无”（或存在、非存在）范畴来理解，如他讲的“无所有”的确可以解释为黑格尔所说的“纯无”，即除了“有”“大”这一规定性之外，什么也没有。但据此把两种“无”等同起来、忽视它们的差别则差矣。因为如本书第一章所述，黑格尔所讲的“无”除了上述意义之外，还指科学或哲学思维的“开端”，即是认识的起点，指的是认识任何对象之前或开始时的那个“意识”：我知道“有一个对象”，除此之外，我什么也不知道。很显然，这里所说的“没有任何规定性”是相对于认识而言的，因此是认识论或现象学上的无。而何晏所说的“无”显然是存在论的。再则，黑格尔所说的“无”不在一切“有所有”或具体事物之中，而何晏的“无”对“有所有”则有这种关系。

三　裴頠的崇有论

裴頠（267—300）是西晋通博多闻、雅望素隆、深得时誉的哲学家。由于崇尚儒学，因此其玄学思想打上了儒家烙印，属儒玄，著有《崇有论》等书。其在中国非存在论发展史上的作用主要表现在：揭露贵无论的矛盾和问题，论证和坚持以有为基础去发展本体论的路线，进而从特定的角度推进了中国哲学的有无之辩。

在《崇有论》一书中，他在阐明自己的崇有的结论之前，用第二、第三、第四段的篇幅对《老子》和何王等的贵无论作了尖锐的批评。在他的理解中，贵无论所说的“无”指的是“至无”“虚无”，即有之丧失，亦即真正的、绝对的没有或不存在。既然如此，再像贵无论那有赋予它产生和主宰万物的作用就令人匪夷所思了。他说：“夫至无者，无以能生。”“自生而必体有，则有遗则生亏矣。”意即万物要产生出来，必有生它的体或物，正像孩子不能由不存在的母亲生出一样，贵无论所说的本体或无如果真的什么也没有，那么它的所谓产生和主宰作用也就不可能发生（亏）。很显然，裴頠所言有符合科学道理的一面。因为一事物要产生出来，必须存在着有材料、能量的能生之物。如果此能生之物绝对是无，一无所有，那么当然不能承认它有存在地位和作用。

基于这些论述，他明确得出了“无无”的结论，即认为贵无论所说的“无”是无，是不存在的。因此他的理论从否定方面说即是无无论。客观地说，他的批判有失之偏颇的问题。因为他像郭象等一样，对贵无论的“无”作了望文生义或想当然的理解，以为这里说的无是绝对的无，是什么都没有。如果真的是这样，他的批判当然具有判决性。因为“自生必体有”，用现代科学的话说，要有事物的产生和消亡，运动变化要出现，前提是里面有材料的消耗和能量的转化。无体，怎么可能有产生、变化发生，怎么会出现有呢？“观老子之书，虽博有所经，而云有生于无，以虚为主，偏立一家之辞，岂有以而然哉？”说有生于无，哪里有这样的道理呢？这怎么说得过去呢？但问题是，贵无论所说的无并非完全是这个样子。

他还从社会危害角度作了批判。他说：“阐贵无之议，而建贱有之论”，即贵无论的尊无贬有之论的后果是忘礼，进而无法为政，直至天下大乱。这种结果的根源就是崇无贱有。因为贱有必然导致礼教的崩溃，让人的欲望无节制，直至膨胀。“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政。”既然“贱有”有如此危害，因此当务之急是“崇有”。而要崇有必须对先人典籍有正确的阐释，由此便引出了他的《崇有论》的这样的动机：“崇济先典，扶明大业。”他阐释的先典主要是儒家的，所引的结论不外是弃无而崇有。

不过，他的批判也有“辩证”的一面。在他看来，“世俗尚虚无之理”尽管陷入了“虚诞之弊”，因此需要矫正，但他又不否定老子贵无思想的积极意义，例如，认为它有助于克服人们对物欲的放纵，有让人消净心身、减轻社会争夺和混乱的作用。他说：“老子既著五千之文，表摭秽杂之弊，甄举静一之义，有以令人释然自夷，合于《易》之损、谦、艮、节之旨。”[1] 但如果因此而走向“贱有”、反对“有为”，那则是有害无益的。

崇有论的正面主张是：只有“有”，才是存在的，才有作用，因而才有谈论的价值。从起源和变化上说，有只能来自于有，只能变为有。他所说的“有”该作何理解呢？一般而言，“有”有四义：一是总体的有；二是个体的有；三是实际显现的现象，即主体在与对象交互作用过程中呈现

---

① 裴頠：《崇有论》。

出来的有；四是抽象的有。第三义的有，是佛教进入中国哲学之后才受关注的。崇有论所说的有是前二义的有，即群有与别有。

他把客观存在的万事万物统称为“群有”。在他看来，万物的体、宗主不是无，而是群有。而群有即群本。“夫总混群本，宗极之道也。”意即整个世界是由无数混杂不清的事物（别有）构成的总体，它们是本，是宗极之道。他还认为，万事万物不由他物生，更不由虚无生，而由自生，此即“始生者自生也”。不仅如此，他对有之自生的前提条件还有充分的认识和清楚的论述，主张“自生”以“体有”为前提。他说：“自生而必体有，则有遗而生亏矣；生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者也。”意谓事物要产生出来，必先产生它的有。没有这样的有，就不可能有产生发生（生亏）。当然，有可以转化为“遗”“亏”。如果说世上真的有虚无的话，那么它只能是“遗”“亏”之类的词所指的事情，即由有转化的一种结果或有的丧失，简言之，虚无是有的丧失。而能让事物产生出来的东西，非有莫属，是其“已分”，其他的东西无能为力[①]。

他还认识到：万物的生成、运动变化、相互间的作用有理或规律可循。他说：“夫品向为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资，是以生而可寻，所谓理也。”意即尽管万物是自生的，但无论是个体还是族类都不是自足的，总有自己的偏颇，因此总离不开“外资”即外物的作用。考虑到这样的作用，事物的生成才可予以说明。这就是万物的道理或规律。

在万物有没有一个开端、开始的问题上，他持“有始”说，即承认有一个开始。只是这开始不是无，而是有。始有尽管是最初的，但仍是有生有，即有是自生的，有来自于有。在事物之产生和存在是否需要“外资”的问题上，裴頠的回答是肯定的，理由是：“每个事物都有偏”，有欠缺，即不是“自足其性”，因此其产生、变化和存在都离不开外部条件。“夫品而为族”，即万物各有自己的类别，“则所禀有偏，偏无自足，故凭乎外资”[②]。

应注意的是，裴頠尽管崇有，但并不绝对反对谈无。他说，只要相对于有来说无、规定无，不仅是可能的，而且也有其必要性。因为人面对世界，不仅要作肯定，而且要作否定。而要否定，就得涉及无。怎样相对于

---

① 裴頠：《崇有论》。

② 裴頠：《崇有论》。

有来规定无呢？他的颇有争论的“16字”就说明了这一点。在学界，这16字究竟处在他的论著的何处，前后是何句子，以及怎样对这16字断句，一直是有争论的。这里据冯友兰先生的考释和断句而稍作分析。这16字断句是：“夫有，非有于无，非有；于无，非无于有，非无。”意即要理解有，必须让有相对于无，不然就不是有。同样，对于无，若不相对于有，就不是无。无即绝对的没有，或有的反面，而有是无的反面。

在有无是否相待的问题上，他认为，绝对的无与万物之间没有任何关系，因此不存在是否相待的问题。但如果让“无”表示相对的无，如“有”的“遗者”，就像妇女生孩子后在身体中留的亏空一样，那么这种“无”与有就会有这样的有待关系，即它有待于有，而不是相反。裴頠说：“自生而必体有，则有遗而生亏矣；生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者也。”[1]

四 郭象的独化说

郭象（约252—312）是西晋玄学家，“少有才理，好《老》《庄》，能清言”[2]，著有《庄子注》《老子注》等书。在玄学的有无之辩中，既有对立于贵无论的地方，又有不同于崇有论之处；尽管只承认“有”有本体论地位，但在有如何产生和存在等问题上又有自己的看法，还提出了没有完全摆脱非存在论因素的“玄冥说”。

第一，看他对“无”的理解和态度。他尽管强调“无既无矣，则不能生有”[3]，但不拒绝谈“无”。正如汤用彤先生所说：“郭象虽不崇‘无’，亦常讲‘无’。”[4] 郭象所说的“无”指什么呢？这要根据具体用法来说明。如果是在批判的语境之下，那么他所说的“无”即是贵无论所说的先于万物、作为万物之本的本体的无。在他看来，这种“无”既然什么也没有，就没有任何存在地位和作用，就不值得谈论。另一种无是他自己所说的“无”，此即指“玄冥”。汤用彤先生对此词的解释是：“玄，同也；冥，没也。”所谓玄冥即指具有“未限定”“无分”（即无性质区分）、“平等”（即事物的自然、自由、相齐或相夷的性质）等性质的事物或世

---

① 裴頠：《崇有论》。
② 《晋书·郭象传》。
③ 郭象：《庄子·齐物论注》。
④ 汤用彤：《崇有之学与向郭学说》，见《燕园论学集》，北京大学出版社，1984。

界，即玄冥之境[1]。另外，郭象有时称“道”或“理”为“无”。所谓理，即文理，或事物内在的条理。物各有自己的理，因而是把一物与他物区分开来的根据。例如，庖丁之所以善解牛，是因为他精通牛中之理。不过应注意的是，郭象所说的理是抽象的，没有可见可触的性质、特点，因此是一种无。汤用彤先生解释说：“牛是‘有’（being），此‘有’有其分，牛理因牛而有，犹之木纹因木而有。说‘道’是无，是说道非实际东西，并非说没有‘道’。”[2] 很显然，这种无是相对的无，即相对于有形之存在标准而言的无，并非绝对的没有。

第二，再看他对“有”的界定。要进行有无之辩，当然得明确界定“有”。郭象所说的有不是老子和王弼等所说的未形之有，即不是抽象的有，而是具体之有、群有之有。这种有是真正的存在，或确有本体论地位的东西，因此也可看做本体论的标准，符合此“有”的条件，即为存在，反之，即非存在或无。从起源上说，有不能生于无，也不能生于他物，甚至不能自生。生成之后，又不可能变为“无”，即不会遗、忘，不会彻底消失，转化为虚无。“夫有不得变而为无，故一受成形，则化尽无期也。”[3] 从诸有的存在相状和共时态关系来说，万物各自独立、互不相关，没有因果关系。之所以如此，是因为每个事物都是自给自足的，“自足其性”，“无有所受，各有本分，不可逃，亦不可加”[4]。这类看法在形式上颇接近于德国近代唯理论哲学家莱布尼兹对“单子”的规定。每个单子没有可供事物出入的窗户，自给自足，没有必要也不可能与他物发生任何交互作用。

第三，在对“有”本身进行研究时必然碰到这样两个问题：一是纵向、终极性的根源问题，即有始无始问题；二是横向的、事物之间有无相互作用的问题，即是否相资、怎样相资的问题。郭象在与贵无论、崇有论的论辩中，为回应有关争论，独具匠心地提出了自己的独化说。在回答第一个问题时，他基于自己对《庄子·庚桑楚》中的“有不能以有为无”“万物出于无有”的独辟蹊径的解释，提出了自己的“无无说”。这里的无无说实即专门回答第一个问题的独化说。他认为，既然万物不能从有中生，也不能从与万物不同的无中生，因为如果从无或从有生，即是说它之

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第191页。

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，第187页。

③ 郭象：《庄子·田子方注》。

④ 郭象：《庄子·齐物论注》。

外还有一个东西，如此追问下去，是没有穷尽的。因此万物只能自生。“死生出入，皆欻自尔，未有为之者也。然有聚、散、隐、显，故有出入之名。徒有名耳，竟无出入，门其安在乎？故以无为门。以无为门，则无门也。”[1] 事物的确有聚有散，有隐有显，表面上有从他物的出和入，有与他物发生关系的门径，其实是没有的。如果有出入，其门在哪里。回答只能是以无为门。事物是自生自灭的。

怎样理解“以无为门”“至无”即万变之宗？他根据他的独化说强调：先哲尽管主张至无是万变之宗、万物以无为门，说它产生和主宰万物，但其意思不是说万物之外另有一个至无，不是说独立的无产生了独立的有，不是说万有真的是从一个独立的无这样的门径里产生出来的，而是指万物的至无本性有帮助事物形成、运转的作用。因此万物的生灭变化是由自己决定的。质言之，一切都是独化的[2]。

在解答第二个问题时，他以地上所看到的影子（罔两）为例作了颇有哲理的分析。他看到：人们在说明地上所显现出来的某物的影子时，必依次追溯到景、形、造物者等之上，进而会得出这样的结论：影子之出现依赖于（有待于）形、造物等。这种观点可看做外在的线性说明，或“有待”论。他指出：这种理论的问题是陷入无穷后退，以至无法对要予说明的事物（如罔两）作出说明。既然从物之外无法找到说明物之所以然的根据，那么便只能回到事物内部，在事物自身去寻找说明的方法。这就是他的独化论的选择。在他看来，要说明包括影子在内的现象，必须诉诸事物的独化之功。他说：“是以涉夫为物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者。”事物的产生、运动、变化等一切现象像这里所说的罔两一样，其出现和存在的根本原因是没有例外的，即都是无待于他物的，而完全由独化所使然。

所谓独化即指事物的自造、自生、自建、自宰之类在本质特点。这些词形式不同，但意义无殊。他说：“故造物无主，而物各自造，物各自造而无所待焉。正天地之正也。”总之，一切是自我决定的，或由内因所决定的，非待他因。这样说，当然有两大难题：一是如何看待内在的独化？说事物独化，是否意味着每个事物之内有一个有着独立作用的主体或实

---

① 郭象：《庄子·庚桑楚注》。

② 以上见张湛《列子注序》和《列子·天瑞注》。

体？不然。如果这样看问题，仍未摆脱有待说。因为这仍是把事物的所以然的根据归结为一个东西，而这又无异于倒向了造物论，只是把这造物者看成是内在的东西罢了。是故，郭象说："内无所矜，是以诱然皆生而不知所以生。"第二个问题是：强调独化是否意味着完全否认了外因的作用？不然，郭象承认"相因"就是证明。所谓相因是指事物是彼此有别的，不是铁板一块，既然如此，它们就可以且必然相互影响，互为原因，如"彼我相因"。不过，他又强调：相因只是事物所以然的外部条件或机缘，有相因玄合，事物借助内在的独化，便现实地表现出来。不过，即使承认相因，但也不能由此认为处在相因关系中的某一事物是由另一事物所决定的，一物"有待于"另一物。因为即使是处在相因关系中的事物，例如，形影，也都是自生的，表面上是影由形生，影待于形。其实不然，它们都是自生的。两者的相随纯是"玄合"。他说："形影俱生，虽复玄合，而非待也。"总之，一切事物的所以然的根据只能是事物中的天然而有的独化，而此独化既不是外因，又不是内在的实体，而只是一种像程序一样的规则、原则。他说："明斯理也，将使万物各反宗于体中而不待于外，外无所谢，而内无所矜。"[1]

还应注意的是，由于郭象的有无之辩除了有纯本体论的动机之外，还有人生哲学的动机，因此郭象所说的"独化"有境界论和人生生存方式的意义，如有时指人应进入的境界，或有时指进入最高玄冥之境的一种操作，如强调通过无心、无待、顺物、独化，最后可至玄冥之境。这样的独化就是顺乎自然的心灵操作，如"寄言出意""冥而忘迹""遣之又遣之""常无其心而付之自然"等。他说："卓尔独化至于玄冥之境。"[2] 玄冥之境也可看做名无而非无的境界。"唯无而已，何精粗之有哉？夫言意者，有也；而所言所意者，无也。故求于言意之表而入乎无言无意之域，而后至焉。"[3] 类似的描述还很多，如"旷然无景""泯然无迹"[4]，"忽然而自尔也"[5]，"欻然自生""欻然自死"[6]，"废起该自尔"[7] 等。如果人能以此

---

[1] 郭象：《庄子·齐物论注》。
[2] 郭象：《庄子·大宗师注》。
[3] 郭象：《庄子·秋水注》。
[4] 郭象：《庄子·齐物论注》。
[5] 郭象：《庄子·知北游注》。
[6] 郭象：《庄子·庚桑楚注》。
[7] 郭象：《庄子·则阳注》。

态度生活，一切顺其自然，便能卓然独化而入于玄冥之境。这种独化与外物的独化在本质上无别，但形式有异。因为做人的独化是这样的心灵操作："荡然放物于自得之场"，"冥然以所遇为命"，"泯然与至当为一""泊然不为群才自用"[①]，"窅然丧之"[②]、"扩然无不适也"等[③]。总之，要进入人生理想境界，必须进行独化操作，而这种操作的实质不过是顺物、自然，一切任其自生自灭，自变自在，不施加人为的干预。即使去干预，也是没有用的。因为事物不由他物生，不由外力所决定。可见独化有道家的"工夫之无"的意义，只是表述方式不同罢了。

难能可贵的是，郭象在讲独化时，还涉及了它与"理"的关系问题，强调独化之所以自然发生，是由理而所使然。他说："凡物云云，皆自尔耳，非相为使也，故任之而理自至。""至理尽于自得。"[④]"事有必至，理因常通，故任之则事济。"[⑤] 据钱穆先生考证，郭象在注《庄子》内篇七篇时，用"理"字计 70 条，而在注外、杂篇的 26 篇中，用了 76 条。有的地方随文注出，没多大的学理意义，而有些则说的是事物的必然性[⑥]。

怎样把握独化、理呢？他认为，不能用常见的言说、思虑的方式去把握，只能靠"无心"，才能如愿。所谓无心，即"窅然丧之而常心于绝冥之境"[⑦]，换言之，无心即"随物化"[⑧]。"无心玄应，唯感从之"[⑨]，质言之，"无心"就是在面对对象时完全随顺自然，不生分别。一当做到了这一点，要把握的玄冥之境便当下现前。

讲独化，必涉及玄冥。因为独化是发生在"玄冥之境"的。什么是他所说的"玄冥"呢？它有无存在论地位？这是郭象没阐述清楚而学界理解差异极大的一个问题。有的认为，它是一种神秘莫测的东西，有的认为它是最虚无的无，甚至是上帝的别名，微妙的默契、一种精神境界，还有说它是一种玄妙的本体或实体。综合的理解是："在本体论范围内，玄冥表

① 郭象：《庄子·人间世注》。
② 郭象：《庄子·逍遥游注》。
③ 郭象：《庄子·德充符注》。
④ 郭象：《庄子·齐物论注》。
⑤ 郭象：《庄子·人间世注》。
⑥ 钱穆：《庄子通辨》下卷，台北东大图书股份有限公司，1991，第 379 ~ 403 页。
⑦ 郭象：《庄子·逍遥游注》。
⑧ 郭象：《庄子·应帝王注》。
⑨ 郭象：《庄子·应帝王注》。

征着万物的独化状态；在人生论范围内，玄冥表征着人的精神状态；在历史哲学的范围内，玄冥又表征着社会存在的某种理想状态。"[1] 郭象所说的玄冥在不同用法中确有不同的意义。笔者认为，其最基本和最重要的意义是以此表示人生的一种应然的境界状态，或者说是做人的理想解脱状态。如前所述，玄学谈有说无都有人生哲学的求解脱的动机，有服务于安身立命这一目的一面，郭象也不例外。在他看来，这是做人的极致，达此境界就是圣人，亦即人格塑造的完成。

当然，还应看到：做人、进入完美境界（应然）与求真、求实（实然）是不可分的。因为违背自然规律不可能有真正幸福的生活，因此要进入玄冥这一最高的人生境界，关键是弄清进而模仿万物运行的独化之理及过程。万物的独化既不是由外力所使然，故"外无所谢"，也不取决于事物内的某种有形的因素，故"内无所矜"。懂得了这一道理，即"明斯理也"，"将使万物各反所宗于体中而不待外乎。外无所谢，内无所矜，是以诱（油）然皆生而不知所以生，同焉得而不知所以得也"。明白了个中道理，同时又能顺物而行，顺物而生，人就能像万物一样独化于玄冥之境。

不可否认，郭象所说的"无""玄冥"也有本体论的意义。它们指的不是绝对的无，不是神秘的超自然的实在或过程，而是自然的状态或过程或条件。从肯定方面说，玄冥是万物自生自变的条件或内在机理。他常说万物"独化于玄冥之境"。因为根据他的崇有论，万物自生、独化的条件、场不在物之外、物之间、物之先，而在物之内，因此"玄冥"在万有之内，无疑是实存的、存在的。但同时，由于人的认知能力的限制，万物怎样自生、自变又是不可为人观察到的，因此是名副其实的玄，在特定意义上也可以说是人通过特定的操作可以面对的一种特殊的无。

总之，"玄冥"是事物内的一种让事物自生自变的条件、原理或机制，相对于有形之物来说可称做"无"，但其实是"非无"。"玄冥者，所以名无而非无。"[2]

从玄冥与独化的关系看，独化是事物自生、自造、自宰表现出来的过程，而独化之体则是玄冥，换言之，独化是在此体中实现的，是故他常说："独化于玄冥之境。"用现代的术语来翻译，玄冥是神秘的、玄妙的起

---

[1] 高晨阳：《玄冥》，《中国哲学史研究》1989 年第 2 期。

[2] 郭象：《庄子·大宗师注》。

作用的内在机制或程序，而独化则是这种程序在硬件中得以实现的方式，是潜能变成现实的方式。用他解释《逍遥游》中的话说，此玄冥即是万物固有之理。理在内外条件具备的前提下便有独化现象发生，而此独化的过程及完成就是事物由潜能变成现实的过程。以鲲鹏为例。它展翅九万里，"非冥海不足以运其身，非九万里不足以负其翼。此岂好奇哉？自以大物必生此大处，大处亦自生此大物，理固自然，不患其实，又何措心于其间哉？"[1] 鲲鹏之所以是那样的事物，之所以有那样的表现，莫不由其内在的理所使然。而此理就是玄冥，就是使一切事物如此这般的必然性条件或机理。

五 玄学有无之辩的"合题"

东晋咸和年间，玄学清谈又出现了新一轮的高潮。此间和其后涌现的一批名士，纷纷著书立说，创宗立派。张湛即属其佼佼者。在隆和元年至太元七年（362～382年）间，他写出了《列子注》这一玄学史上最后一部力作。在此前后，由于印度般若类经典的陆续传入和译出，以及随之而来的般若研究的拓展、深入和大盛，东晋玄学的发展又出现了新的气象与特点，如玄学与佛教般若学的互动互哺就是一个表现。一方面，般若学因有玄学的需要而兴起和发展，当然由此所决定，又使之带有明显的玄学色彩，可称做玄学化的佛学，另一方面，玄学又因新的思想和方法的注入而有了新的生气和特点，至少诞生了一种以佛教原则和方法为基础的佛学化的玄学。这就是以"六家七宗"和僧肇不真空论为标志的玄学。从整体上说，这一时期的玄学带有明显的折中融合的特点。这既表现在对贵无论和崇有论的态度上，又表现在对儒道释的态度上。这里我们先看张湛的有无之辩。

（一）张湛的"至虚论"

张湛是东晋中后期玄学家。其在阐释《列子》（真伪有争论）一书的过程中所完成的有无之辩尽管有更多的贵无论倾向，可称做贵虚论，但其实是一种综合性的理论，我们不妨把它看做贵无论、崇有论与独化论之间的折中形态。因为他所使用的基本范围以及在这些理论间所做的沟通和关联工作就足以说明这一点。一方面，他借用了独化论、崇有论的"群有"

---

[1] 郭象：《庄子·逍遥游注》。

范畴，承认其所指的万事万物有本体论地位，另一方面，他又将贵无论的"至无"等范畴稍加改铸，建构出了"至虚"范畴。他是怎样规定至虚的呢？至虚与群有是何关系？

第一，至虚是统一世界万物的一，此即"凝一而不变"。第二，它是绝对不变、彻底虚静的，即有"寂然"之性[1]。第三，它有使万物"生"（产生）、"形"（授予它们以形）、"化"（变化）的作用。第四，至虚本身不生、不化、不形或无形，因为"生物而不自生者也，化物而不自化者也"，"生物者不生，形形物者无形，……体无变"。既无产生又无变化和消灭，"生者必终，而生生物者无变化也"[2]。第五，就至虚与万有的关系来说，它们是生与所生、形与所形、化与所化的关系。不难看出，他所列举的至虚的这些特点中有一些是符合古希腊哲学所说的本原的条件的。因为"本原"（arche）指的是这样的三合一，即能产生万物、主宰万物最后又为万物所复归的东西。张湛的至虚也是这样的本原。有道是：至虚是"生化之本，归之于无物"[3]。

这里要注意的是，张湛所说的至虚之生化作用不是指母生子、一物分化出另一物那样的生，因为至虚不是一个实体，它无形无质，无材料、无物理的能量。说它有生化作用是从"事"上说的，即从表象上、现象（表现型）上说的，从类似于数学所说的功能（映射）上说的，而不是从理体（实在的因果机制）上说的。他说："至虚"作为"生者"和"化者"是"非能生而生"，"非能化而化"。它的生化作用不过是一种运通之功。"此运通之功必赖于无，故生动之称，因事而立耳。"[4]

仅就上述观点看，张湛似乎与贵无论难分彼此。其实不然。他不同于后者的地方是很明显的，其标志在于：他因强调至虚因事而言的"运通"之作用而有接近于郭象独化论的一面。由于至虚本身没有独立产生万物的作用，因此至虚在万物生化中所起的作用就有点接近于计算机程序的功能性作用。而这种作用的实现则表现为万物的自生。因此强调"运通之功"最终必然得出近乎"独化""卓尔自生"的结论。他说："无者则不生，故有无之不相生，理既然矣。则有何由而生？忽尔而自生。忽尔而自生，

---

① 张湛：《列子·天瑞注》题注。

② 张湛：《列子·天瑞注》。

③ 《列子·周穆王注》。

④ 《列子·天瑞注》。

而不知其所以生。不知所以生，生则本同于无。”[1] 这样强调至虚论与独化说的相近并不意味着两者是一种没有区别的理论。理由很明显：前者所承认的至虚的存在地位及其运通作用，所强调的“群有以至虚为宗”[2]，是后者所没有的，甚至是后者所反对的。

（二）“六家七宗”的有无之辩

在特定意义上可以说，佛教是以空观为解脱基础的宗教。它追求的目标是一切生命的彻底解脱，而其基础、途径是看清世界万物的空无本性，并落实到行动之中，将一切都彻底“放下”、空掉或加以无化。因此有理由说，佛教是世界上以“解空”“析无”见长的宗教、哲学理论。而它之所以能做到这一点，又得益于它的般若学说。所谓般若是指一种特殊的“解空”“照空”的智慧，一种处理与外物及自己的关系的立场、观点和态度，一种能将所接触到的东西都空掉、无化的“过滤”装置：进去的是万有，出来的是清一色的、无分无别的空无。般若学就是专究这种智慧、这种看世界的方法和人生态度的学问。因此这种理论能在玄学的发展中传进来并能加入进去便不难理解了。而东晋的一些身兼名士的佛学理论家因有般若这一“利器”也自然能一展身手。

“六家七宗”是东晋时期参与玄学有无之辩的佛学家所形成的般若学派。他们关心的问题既是佛教教理理解中的重大问题，又与玄学论战有密切关联，例如，万物从本性上说究竟是有还是无或空？如何理解“无”或“空”？“空”有没有存在地位？是不是“真”“实”的？等等。如果说这些问题没有什么独特性的话，那么下面的问题绝对是佛教独有的。中国之所以能遇到这些问题，是因为中国魏晋时的玄佛学者们将它们从印度佛教中引了进来。佛教通过对有或存在本身的思考认识到：有不是铁板一块，而是有区别的，即可区分为两类，一是假有，二是真有。究竟什么是假有，什么是真有？两者是何关系？由于回答不同，东晋时关注这些问题的佛学家便分成了不同的派别。稍后的僧肇将其概括为三派，南朝昙济则概括为“六家七宗”。从大的方面说只有六家，因第一家“本无宗”中又分出了本无异宗，故名“六家七宗”。

一是道安的本无宗。道安（314—385）一生致力于般若学研究，成果

---

① 张湛：《列子·天瑞注》。

② 张湛：《列子序》。

颇丰，也主持译经，对中国佛教发展做出了重大贡献。他所说的本无不同于绝对的无或“虚豁”。他说：“空为众形之始，故称本无，非虚豁之中能生万有也。”[1] 绝对的无是不能生有的，既然无能生有，无就有其存在地位和作用。这里的无有两义。一是刚说的作为始生万有的“无”。他否认有创造万物的造物主，一切都是自然而然。这种自然而然的万物形成的过程就是由这本无派生出万物的过程。他说：“夫其造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元（似为‘万’字之讹）化之先，空为众形之始。故称本无。”意即万有不是从来就有的，当然它有本，此本即无。无在有先。故说本无，意即有以无为本。

这一对“本无”及其与万有关系的解释显然带有贵无论的痕迹。当然，他对“本无”的另一阐释则是佛教的。他强调：万事万物从体性上说是本无的，本性无亦即本性空。从时间上说，万物（法）有生有灭，而作为本性的空或无则不生不灭，在万物产生之前就在，在它们灭后亦不失。从认知上说，万物的这一体性是一般人所把握不到的，因为他们只能“滞在末有”，而圣者由于“宅心本无”，因此能与万物本无的体性冥合。另一不同于先前贵无论的地方还在于：他尽管授予本无以本体地位，但又强调不能执其为有，因为它本身是无，他说：“亦复无本无。”[2]

二是由本无宗所分化出的本无异宗。其代表人物是竺法琛（285—374）。他认为，“无”是指没有任何形状的东西，“有”是指世间万事万物及现象。从体性上说，万有都是空的，之所以是性空，是因为它们没有不变的自性，从起源上说，它们是由“无”所派生出来的。他既肯定“无”（空）的存在，又承认“有”之性空。在强调万物本无这一点上，该宗与本无宗没有什么区别，不同于本无宗的地方在于：后者否认“万有”的真实性，只承认无的真实性，而前者承认万有也有其有或存在一面，只是就体性而言，才说它们是空的。

三是支遁或道林（314—366）的即色宗。他强调：即色是空。色即一切有形、有质碍性的事物，或一切有为法。“即色是空”意为万事万物本身都是空的。不是说事物无了才叫空。简言之，他把性空等同于“即色”。

---

[1] 转引自《名僧传抄·昙济传》。

[2] 转引自《名僧传抄·昙济传》。

据此可以说，万有是有，同时也是无。不过，空无并不是绝对的无，而同时又是有，是存在。

四是支敏度的心无宗。根据隋吉藏的记载，他的观点是："心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云，经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳，不空外物，即外物之境不空。"[1] 他又说："夫有，有形者也。无，无象者也。有象不可言无，无形不可言有。而经称色无者，但内止其心，不空外色。但内停其心，令不想外色，即色想废矣。"[2] 这就是说，有即有形的东西，无即无形的东西。有与无本身是什么，是真还是假，有没有存在地位，不要去管它。只要能让心处于空寂状态，不执著于任何事物，那就是佛教所说的空或无。换句话说，佛教强调空无，是要无心于万物，是要空掉自心，而不是要空掉外物。能知的是心中的有无。心中能放下万缘，不执一物，即为空、无，反之即是在执有。总之，由于该宗认为无即无心，故称心无宗。

五是识含宗，其倡导者于法开约与支道林同时，基本观点是：三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。这就是说，通常所说的万有其实是不存在的。之所以被认为是有，是因为它们是识的变现。心识一灭，它们都成了空无。因此是有是无皆以心识为转移。

六是道壹（366—371）的幻化宗。在他看来，世界可分为两部分：一是假有真无的东西，如一切有形的事物都是空无，"皆同幻化"，从时间上说，它们自始至终都不曾有过。"从本已来，未始有也。"二是似无而实有的心神。可以说，心神犹真、不空，是第一义。因为如果没有心神，教何所施？谁修道？因此根据他对佛教空无论的理解，空无指的是有为法的空无，而不是指的心神的空无。

七是于道邃的缘会宗。他的生平事迹不详，与于法开大约同时，因他曾拜过后者为师。这里所谓缘会即指因缘际会，或者说，缘会即缘起、缘生，此会此起即有事物之生成和存在。该宗认为，世间万法，是由于因缘和合而成的，所以称为有，但随着因缘的消散，它们立马成为无。换言

---

① 吉藏：《中观论疏》卷第二末。

② 《大正藏》第65册，第94页。

之，万物是因缘分开后才为空无的。若因缘际会即为有。该宗从因缘角度说空，这是贯彻了佛教的基本原则的。因为所谓空无，即是无常，而无常又在于一切都是因缘和合的。该宗的问题在于：没有看到因缘和合而生、而在的万物本身就是空无。因为根据佛教的因缘论，讲因缘就是讲无常，而无常本身就是空，不能说因缘散了才空。

从整体上看，六家七宗在有无之辩中、在对佛教空有观的理解中，尽管试图贯彻佛教的基本原则，但都有各自的偏颇，尚未达到圆融的中道境界。如它们或空现象不空本体，或空本体不空现象，或空心不空物，或空物而不空心，或只承认因缘散尽后的空，而没有看到因缘和合本身就是空。

在东晋的有无之辩中，能全面贯彻佛教关于空有之圆融中道原则的人是僧肇（384—414）。我们将在本章最后专论中国化佛教的有无之辩时来具体予以剖析，这里只略说他对贵无论和崇有说的整合。他的有无之辩有两方面，一是侧重于破的论辩，近乎于“苏格拉底讽刺”，二是侧重于立的论辩，近乎于苏格拉底的“精神接生术”。而在“立”中，又同时包含有对六家七宗和非佛教的贵无论、崇有论的整合。以他对崇有论与贵无论的看法言，他看到了它们偏执于一边，“未尝见于全真”的一面，并力图予以克服。正如汤用彤先生概括的：“僧肇论学，以为宜契神于有无之间，游心于动静之极，不谈真而逆俗，不顺俗而违真。知体用之一如，动静之不二，则能穷神知化，而见全牛矣。”[1] 意即他把有无、空有、动静、真俗二谛统一起来了，使它们真正不一不异，因此把握了它们的全貌，对玄学的有无之辩作了较完满的总结。

玄学在有无本质及关系问题上之所以有分歧和争论，是因为双方对“无”的理解不统一，即两者所说的无不是同一个对象。如果澄清了语词的意义，两者的纷争不说冰释至少可得到部分的化解。其实两者在无的问题上是有共同的看法的。从表面上看，两者截然对立，贵无论坚持无之实在性，承认无可以生有，而崇有论反对这一主张。其实，“无”一词历来有两种意义，一是相对的无，二是绝对的无。贵无论之所以有那样的主张，是因为他们理解的无是相对的无，即共相、原理之类的抽象实在。坚持它们存在并有作用，当然没有大的问题。应注意的是，他们从没有说绝

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第53页。

对的无有存在地位，有本原作用。崇有说之所以强调无没有存在地位和作用，强调无不能生有，坚持有是自生、自得、自造、自建，是因为他们所说的无是绝对的无。也就是说，他们把贵无论所说的无理解成了绝对的没有。如果真的是这样，那么他们的批判即使在今天看来依然是正确的。因为一物要有产生他物的作用，必须得有材料和能量。就相对的无来说，崇有论并未予以绝对的否认。因为相对于群有两言，或如果以是否有形为判断有无的标准，那么郭象所说的“独化”“玄冥”就是典型的非存在或无。因此如果贵无论注意到了这一点，大概不会对崇有论发起猛烈批判。总之，如果双方注意到了对方所说“有”“无”的严格的所指及含义，大概不会出现水火不容的对峙和你死我活的争论。借助语言分析这把利剑，玄学的有无之辩似可有一个基本的了断。

其实，两者尽管有不同的兴奋点，在有无之辩中尽管有不同的主张，但也有共同性：第一，都承认有相对的无，而否认绝对的无有本体论地位。如一个承认作为共相、原理的无的存在，一个承认“玄冥”“独化”的存在。第二，两者对本体论的发展都有贡献，即由于发现了新的存在形式，当然是以无表现出来的，因而都有对常识和传统本体论的突破和超越。第三，不仅发现了被常识视做非存在的存在形式（共相、机制等），而且对它们在事物产生、运动变化中的作用作了以前所没有的探讨，因而将对事物的认识向深处推进了一步，丰富了人类的科学和哲学认识。

第四节　中国佛教：空解脱门的中国化阐释

我们这里所说的中国佛教是指中国化了的佛教，即经过中国的高僧大德契理契机诠释、发展了的佛教。由于它博大精深，对之阐述是难以面面俱到的，因此我们这里将以最有代表性的天台宗尤其是智顗或智者大师（538—597）所阐发的天台教义为个案，辅之以僧肇、禅宗、三论宗、净土等人物或教派的有关思想，揭示中国佛教关于在中国有无之辩中提出的关于本体之无、境界之无、工夫之无的思想。

中国佛教像印度佛教一样是一种人本主义或生本主义（以生命为本）宗教，其宗旨不外是开示悟入佛的这样的知见：如何才能拔苦与乐，让众生同得解脱。生命的第一现实是：生活在“火宅”中的众生无一可乐，不仅身心遭受诸苦，还系缚缠身，如套枷锁，毫无自由，更可怕的是要流转

生死，在这样的处境之下，众生有无累灭苦尽、永恒常乐即有无彻底解脱的希望和可能？如果回答是肯定的，那么去往何处最好呢？换言之，什么是人生最真实、最美好、永恒幸福的境界？什么是人生最理想、最圆满、最究竟的归宿？智者大师根据他对佛教涅槃学说的独特理解，对这些问题作了他自认为圆满的回答，即认为生命最圆满的境界是涅槃妙境。而此妙境就是通常所说的一种境界之无。

一　理境界之无与事境界之无

我们知道：涅槃当然是诸佛经的共同主题，更是后来许多论疏的诠释对象。它们从不同的方面作了各种各样的阐发。不管阐发多么不同，其实都是对一种特殊的非存在或无的阐发，因为涅槃在本质上就是空或无。从存在论上说，涅槃是一切存在者（不管是有无法还是无为法）的空无体性。这种体性尽管有自在的一面，但与人的生存状态又有一定的关联。如果人能通过特殊的心理操作现实地体会到这种体性，或者说让它以一种特殊的现象学事实显现在觉照之心面前，那么人就进入了一种彻底解脱的生存状态。因此涅槃也可以被看做人的生存状态。对于没有进入此状态而又愿意进入此状态的人来说，它就成了通常所说的境界之无。智者指出：谈论涅槃或解脱就是谈论做人的境界、修行所达到的位次。而境界、位次只是从事相上所作的分别。如果从理体上看，则无位次可言，无境界之无。如果谈位说次，则是无意义的分别与执著，与最高终极之境南辕北辙。智者说："寂灭真如何位？""文字性离即是解脱，说地位即无地位。""破出世因果，则无三宝四谛四沙门果。""占空论位，位不可得。"只是为了对治众生烦恼，佛才说种种法，成种种教，故有种种位。"教有，则阶位然。教无，则豁然空净。"[①] 因此当人们谈论境界之无时，都是从事上立言的。而这种谈论又是必要的，因为它是帮助人们进入境界之无的必由之路。

从事上说，涅槃或解脱或无为既是一种境界，同时又是世界万事万物的本来面目。其体性无生无灭。如果用般若实智观得、解得、证得，便成了人的一种境界、一种解脱的生存状态，故可说："涅槃是解会无为，结尽道成。"但由于佛的教化是针对有不同根机的众生而作的，因此"无为

① 《摩诃止观》卷第三下，《大正藏》第46册，第30～31页。

虽一，解有明昧浅深差别”[1]，意即不同经论对无为涅槃提出的会解和阐释便有明昧、深浅、圆偏上的不同。例如，小乘佛教把涅槃解释为“灰身灭智、捐形绝虑”，即彻底的寂灭。大乘所倡导的涅槃则有这样的特点：“佛智大妙法乐，良色身不灰，如净琉璃，内外色像，悉于中现，令心智不灭，开示悟入佛之知见。”[2] 在大乘看来，生死涅槃不一不异。“本自不生，今则无灭，本不生者，则非无常无我相，今则无灭者，则非小寂灭相，唯是一实相，实相故言常寂灭相，即大涅槃。”[3]

根据智者的佛教解释学，佛世尊尽管在不同的教法中对涅槃有不同的说法，但这并不意味着佛教主张有不同的涅槃。即使说法很多，或种类繁杂，但都是对同一涅槃的不同层次和角度的描述和解释。质言之，正像实相是一而描述有多一样，涅槃只有一个，即一实相涅槃或一大涅槃。此涅槃本身就是实相。智者说：“一相无相、无相一相，即是实相，实相即一实谛，亦名虚空佛性，亦名大般涅槃。”[4] 根据智者的解释，佛教追求的涅槃既是一种存在，当然是绝对真实的存在，又是理想的境界，既是宗、体，又是相、用。从不同的角度，层次去揭示便有明昧、深浅、圆偏不同的涅槃。从描述的方式来看，涅槃尽管是一实相，但由于可以从名义、位数、断伏、功用、粗妙、位兴、位废、开粗显妙、引经、妙位始终 10 个方面去刻画因而又显现为多。

智者又认为，对一实大涅槃的不同表述不是简单地换一种说法，而是从特定的方面揭示了涅槃的某一或某些特质。智者用得最多的词是“大涅槃”。该词又可翻为大灭度。“大者，其性广博，即据性净；度者，度于彼岸，智慧满足，即据圆净；灭者，烦恼永尽，断德成就，即据方便净。”[5] 涅槃还可称为“妙觉位”或最圆位或最实位，此位即佛位。因为“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，即是妙觉位也”[6]。涅槃还可称做“大寂室”，而“大寂室者即大涅槃”。“大寂者，即动是寂”，动、变化及别的一切有为法，其本性都是寂，是止，“室者”，比喻义，是为观照，即“寂而照”[7]。

---

[1] 《金刚般若经疏》，《大正藏》第 33 册，第 78 页。

[2] 《法华玄义》卷第四下，《大正藏》第 33 册，第 797 页。

[3] 《法华玄义》卷第八上，《大正藏》第 33 册，第 779 页。

[4] 《四念处》，《大正藏》第 46 册，第 555～580 页。

[5] 《法华玄义》卷第五下，《大正藏》第 33 册，第 745 页。

[6] 《法华玄义》卷第五下，《大正藏》第 33 册，第 735 页。

[7] 《仁王护国般若经疏》，《大正藏》第 33 册，第 2636 页。

在智者的术语学中，涅槃还有“解脱”“无为”“大乘圆果”“极果”等说法。只要得其心要，圆会佛旨，不管怎么说，都不失其真，如不然，则开口便错，说得越多，错得越多。

从因果关系、从境界论上说，涅槃是妙境圆果。所谓妙境就是一种圆融无碍、无挂、无隔、微妙甚深、稀有难得的境界，所谓圆果就是指修习后所得的最圆满、最安乐、定慧均等的极果。涅槃的标志是什么？怎样判断是否进入了此妙境呢？智者的回答是：如果具备下述条件或符合这些标准，就可以说进入此境界了。第一，发诸无漏智，成正等正觉。第二，在认识上体认到实相无相无不相、万法空假中之统一的道理，不见人我，没有分别，离断常、一异、来去、我无我等边见，解慧开发。换言之，证得涅槃的人不仅彻底认识、把握、会通了宇宙人生的实相谛理，不仅顺理而解，而且能顺理而行。若如此，便能得理解之上的解脱。此解即是“累苦灭尽，寂然永乐”[1]。第三，定与慧均齐、定与觉相应，空明清净，寂灭现前，了无所得，既没有一切诸法，也没有想诸法的念头，更没有心识，只是空寂的无相、无住、无念的圆融无碍的境界。第四，身心调适、妄念止息、没有烦恼，不见身心相貌、泯然空寂、安稳清净，淡然快乐，无为无欲。第五，进入大涅槃必得大欢喜、大安乐。须知，喜的形式多种多样，从层次上说，喜有等级差别，有有漏与无漏、究竟与不究竟之别。得到钱财、吃好穿好，固然有喜悦充满，但属低级之喜。最高级、究竟的喜是“大欢喜”，亦即大安乐。智者所理解的大安乐的标志在于：“其心安稳，无有怯弱”，“不怯弱名安乐也”[2]。涅槃之大安乐的独特之处在于：它“因果具乐”。也就是说，此安乐不仅作为结果出现，而且还可充满在至安乐的原因过程之中，故可称做“安乐行”。总之，作为境界的大涅槃的特点在于大，即一切大、理大、誓愿大、庄严大、智断大、遍知大、道大、用大、权实大、利益大、无住大。

在智者看来，涅槃遍在于一切空间和时间中，即不在法之外，不在众生之外，而就在其中。涅槃不在时间变迁的过程之外，而就在众生的生死流转过程之中。到处都有成住坏空，生生灭灭，“如此生死苦谛，遍一切处，皆是涅槃，弃此涅槃更何处求涅槃？”[3] 涅槃就在我们心中，就在当

---

① 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第77页。

② 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第337页。

③ 《四念处》，《大正藏》第46册，第555～580页。

下的每一念头中，只要一念心处理得当，当下即转化为佛境界。智者说："以心空故，从心所生一切皆空，此空亦空。若空非空，点空设假，假亦非假，无假无空，毕竟清净。"这就是佛境界[①]。

涅槃不仅周遍一切空间，而且还充斥在时间的自始至终，如整个法界的全部过程之中，甚至一粒微尘的生灭变化的全过程。由于事物的变化过程是一个因果交替、转化的过程，因此也可以说，涅槃既作为妙果出现，也存在于追寻此果的原因过程之中。也就是说，进入涅槃、享受涅槃极果是美妙的，同样，只要始终保持质直清净心，追寻涅槃的每一个当下及全部过程也是涅槃本身，也是充满着大安乐的。

涅槃不仅存在于美好的事物和人的善行之中，还存在于生死烦恼之中。"生死即涅槃"是大乘佛教的基本命题，智者对之作了新的诠释，认为：说生死即涅槃，意思是强调涅槃坚不可摧、净不能染的性质。他在《四念处》卷四中说：涅槃境界"内外障不能动摇"，处在此中，能忍成道事，不动亦不退，是心萨埵（大心众生，入佛道的人）。外谓毁誉八风，内谓强软两贼，生死不能罗，烦恼不能染，莫起法爱，二死寂然[②]。

从涅槃与人的内意识、思议的关系看，涅槃是一种不可思议境。所谓不可思议境，顾名思义，是不可言说、难以直言理喻、难以捉摸、思忖、推测、揣度的一种胜妙境界。因此要明白智者所倡导的这种大乘圆教境界，必须把它放在与小乘以及其他大乘学说所说的"可思议境"的比较中，加以认识。可思议境，也就是可思议法。小乘所说的或所追求的境界就是无余依涅槃，即"去凡欣圣""弃下上出、灰身灭智"[③]。这里所说的道理仍是有作谛，所说的境界没有超越"思议法"的范围，因为它是可通过思维把握、言语说出的。例如，二乘追求的境界不过是自身的解脱，人天乘追求的境界不过是出三恶途，入三善途，是有形可见的；大乘菩萨追求的尽管是毕竟清净、自利利他、普度众生的境界，但有能度、所度的分别，因此仍是可思议境。什么是不可思议境呢？要明白这种境界，须得弄明白"一念三千"说的意思。同其他境界学说一样，智者大师也一贯主张：法、境界都离不开心的作用，因为"三界无别法，唯是一心作"。不仅如此，智者还进一步认为：一念心圆满地具足三千世间的一切法。或者

---

① 《法华玄义》卷第二上，《大正藏》第33册，第696页。

② 《四念处》，《大正藏》第46册，第573～580页。

③ 《摩诃止观》卷第五上，《大正藏》第46册，第52页。

说，一切现象、一切事物、一切法界、一切性质、一切境界就存在于任何刹那的一念心中。任何一法一境，包括佛境界，在已一念心中都能得到。这就是“一念三千”所说的意思。如果对心与法的关系的认识进到了这样的境界，而且在实践上也能这样对待心与物，非纵非横，非一非异；玄妙绝深，非识所识，非言所言，那么就进到了“不可思议境”。只有到了这种无生无灭、无来无去、无一无异、无常无断的境地，言语道断，心灵完全寂灭或无化，才算进到了“不可思议境”。正因为此境离言绝相，非言语所能传达，因此是不可思议的。

在这种境界中，没有一与多的差别，没有烦恼与菩提、无明与明、众生与佛的分别，一切融合为一体，但又非一；一性虽少而不无，无明虽多而不多。指一为多，多非多；指多为一，一非少。一心是一切心，一切心是一心，非一非一切；一阴一切阴，一切阴一阴，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切。众生、国土、相、性、体、用、因、缘、果、报、究竟等都可按此格式加以表述。总之，任何境、任何法，都是不可思议境。因此，此境界不在法外，不在自心外，就在自心中[1]。因此，去烦恼，求解脱，进入最美妙的境界，用不着在自身以外去努力。

二　作为本体的无和作为工夫的无

如果说涅槃、般若、法身、佛性、解脱、止观、真如、如来藏等概念之间存在着关系的话，那么从事相上讲，它们不过是关于同一实相的不同的表述方式而已，没有根本的不同。同理，境界之无、本体之无和工夫之无也是如此，是对同一实的不同角度的描述。区别只在于角度、侧重点上各有不同而已。这是佛教的“空无”论独有的特点。根据智者的阐释，佛教的本体之无就是实相。而相对于常人和传统的本体论标准来说，它显然是不存在的，故可言“无”，但对于佛教来说，它符合绝对的真、实、存在的标准，因此又可称做“实相”或“实际”或“谛理”。此谛理既是体，又是宗和用，悟此、证此即入涅槃妙境，因此它同时又是手段、途径，故言工夫之无。如前所述，人生的第一现实是苦不堪言。其原因当然很多，但根据智者溯宗明体或抓关键的方法论，苦难的最根本的原因是迷

---

① 《摩诃止观》卷第五上，《大正藏》第46册，第55页。

失了谛理或实相。这样一来，谛理自然成了智者所理解的全部佛教的枢纽的秘密。智者经常说：法性实际即是谛理，诸佛所师。让人明白和回归此谛理正是佛出世的一大事因缘，亦即是佛要开示悟入的佛知见，是诸佛自始至终贯穿的“圣意”或“大旨”。智者说：“佛无他事，唯照理也。”“真如是理，照即名事。”“经是如智所说”，如智即实智，“说于如理”，意即经说的是真如之理。唯此一法，是佛之所教。其目的不外是“依真如理”，去照真如理，说真如理，自行化他，令一切众生依真如理而得解脱，让一切众生，在历一切法时，知“无不真如”，“即佛事也”[1]。言本体之无即工夫之无，道理盖出于此。

如前所述，佛教的本体之无有多名，实相就是其中之一。所谓实相是佛教的核心概念，是大乘的法印，因此自然是诸家诠释的重心。一般认为，实相就是指色声香味触、受想行识等一切现象的本质，一切法或事物本来的、真实不虚的体相。理极真实，以实为相，由其不可破坏、真实无欺、永远如常如一而得名。智者认为，第一，实相有偏真与圆满之别。前者是圆教之外的诸教所阐释的实相，其特点是抓住了诸法体空的一边，但未见不空的一边，作用是能断见思二惑，但不能断无明烦恼。圆教证得的实相有共的一面，即突出空性，但同时又强调其不空，强调实相是空假中三谛圆融。第二，实相非人所发明，非一物所独有，而遍一切时空，圆满周遍，无不圆具。智者说：“实相之境，非佛、天、人所作，本自有之，非适今也。”[2] 第三，实相不因为体现在一切个别之中而为多，此即“理不两存”[3]，实相也不因为人们对之领悟、述说有大小、权实之别而有多义，有大小、权实之别，此即“义不双立”[4]。第四，实相尽管只有一个，但有多名，如“妙有真善”“妙色实际毕竟空”“如如涅槃虚空佛性”“如来藏中实理心”“非有非无中道第一义谛”“微妙寂灭”“无虚伪”“无颠倒”“非魔所说”“常乐我净”。

从实相与空的关系看，实相不是凡夫所执的实有，也不是二乘所执的厌断之空，而是大空或第一义空。智者说：实相“以实为相，故言实相也，此即第一义空”。对此空的本质特点，《法华经》的说明是：不颠倒

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第291页。
② 《法华玄义》卷第二上，《大正藏》第33册，第698页。
③ 《法华玄义》卷第十上，《大正藏》第33册，第698页。
④ 《法华玄义》卷第十上，《大正藏》第33册，第800页。

(即不落无常与常、苦与乐、我与无我、不净与净两边),不动、不退、不转、如虚空、无所有性、不生、不出、不起、无名、无相、实无所有、无量、无边、无碍、无障、言语道断(不可说、不可思议)。智者对这些概念的解释是:不动即不为二边所动,不退即心心寂灭,不转即不像凡夫转生死,不像二乘转凡圣,无所有性即无自性、他性、共因性、无因性等,即毕竟空。"诸法无遗余,故名毕竟空。"不生指有为法是因缘和合,故不生,不出即"无为空,无名出离,出离法空"。无碍指体空遍一场处,且不可得,故无碍。

这些解释实际上是用不同的言说方式表达了大乘中观学派的十八空说的真义。智者说:"以上虽复多句,只是能观无相无作,与境一合。然十八空旨是中道正慧,皆名为空,随十八种境,故言十八。""此十八空从所(所观之境)得名,能空只是一大空耳,大无大相,即圆空也。"[①] 以其中的"空空"和"毕竟空"为例,前者有两个层次的问题:第一,空是能破,法是所破,即空破法;第二,此空本身又是所破,破空的空是能破,意即空本身亦空。智者说:"空破诸法,……无复诸法,唯有空在,此空亦空。"所谓毕竟空指:"诸法无遗余,故名。"[②] 总之,如果正确理解了空义,实相即空,或第一义空、大空、圆空。用我们今天的话说,佛教的十八空说以及智者对它的解说所表达的其实是这样一种存在论或有无之辩,即常识和世间哲学从本体论上承诺的一切存在物、一切有,在本质上都是非存在或无。如果说世上还有"真""实"或有"有"的话,那么只有这作为万有的体性的空或无才有资格戴上这类"桂冠"。当然这仍是在方便的、从俗的意义上而言的。

根据智者的圆融说,佛教的实相不仅是世界的本来面目或客观真理或究竟之实,而且还是最高、最圆满价值的基础或这种价值本身,亦即境界之无。其表现之一就是:实相可看做人生的最高、最圆妙、最殊胜的境界,智者说:诸法实相,"是如来欲广释甚深境界","一切诸法,互融遍入,皆是实相"[③]。"广则一切心、尘、行、法、人、理等,无非一实,此所照妙境,唯一乘实法。"[④] "事理既融,自在无碍,自在流注任运,……

---

① 《妙法莲华经入疏》,上海古籍出版社,1990,第333页。
② 《妙法莲华经入疏》,上海古籍出版社,1990,第332~334页。
③ 《妙法莲华经入疏》,上海古籍出版社,1990,第80页。
④ 《妙法莲华经入疏》,上海古籍出版社,1990,第102页。

圆妙如理，如量通达自在，如量知见能持众德，如理知见能遮诸惑。”[1]同时，实相既是解脱之因、之基，又是解脱之道或我们所说的工夫之无。智者认为，《法华经》的特点在于：“开显圆妙实相为无上道，即是无上佛乘之道。”它同时还具一切道[2]。智者说：实相是正行之所依。“依凭若正，则具正行，能至菩提”，有四依，第一依即依法不依人，依法即依实相法身，“若依实相法身，而修诸波罗蜜，万行功德，皆悉具足”[3]。智者认为，如是理解的实相就是涅槃，而此涅槃又可称做“三轨”。轨即成佛入涅槃的轨道，因此涅槃既是果，又是因或过程。轨有三种，即真性轨、观照轨和资成轨。此三轨即三涅槃。这里所说的三涅槃分别是：（1）性净涅槃，即诸法从本以来的寂灭性相。（2）圆净涅槃，有两意，一指如来的圆满灭度，二指如来佛通过长久修行而获得的“慧光照无量”的性质。（3）方便净涅槃，指的是如来“数数唱生，处处理灭，于此夜灭度，如薪火灭”[4]。三涅槃即三法或三轨，即真性轨、观照轨、资成轨。用这里的术语说，此三轨无疑是工夫之无。

智者对三解脱门的解释充分揭示了本体之无、境界之无和工夫之无的统一。他的解释分别是：（1）关于空解脱门，他指出：解脱是结果，缘两种行，即一证人无我、二证法是空。他说：“观诸法无我、我所，故空，所以者何，诸法从因缘和合生，无有作者，无有受者，能如是通达者，是名空解脱门。”（2）关于无相解脱门，他说：“观男女相、一异相等，是相中求实，皆不可得，故无相。”意思是说，男女等相貌，好像有同一、不同的差别，其实，只要深入谛观，便会发现，其中找不到任何实际的东西，什么也不可得，故无相。“如是通达”，便可得解脱，当然具体的行门较复杂，有四种，即尽、灭、妙、出。（3）关于无作解脱门，他说：“若知一切法无相，即都无所作，是名无作”，因为“一切相皆不可得”，“则于三界，无所愿求，不造一切三有生死之业，无业故无报，是为无作解脱门”[5]。具体有10种行法：无常、苦、集、因、缘、生、道、正、进、乘。

---

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第103页。
② 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第103页。
③ 《法界次第法门》卷下之上，《大正藏》第46册，第687页。
④ 《法华玄义》卷第五下，《大正藏》第33册，第745页。
⑤ 《法界次第初门》卷中之下，《大正藏》第46册，第683页。

空之所以是解脱门，道理在于："若不善以十八空慧，照了遣荡，……十八有法，随滞一有，则不得无碍解脱，纵任自在。故须修十八空。"[1] 因此空是安心的最可靠的地方，故应"安心于空"[2]。安心于空能致自己解脱，但是否于普度众生这一大乘宗旨相左呢？智者指出，此处的作为实相的空既是自我解脱的基础，同时也是自匠匠他、自利利他、自安安他、自觉觉他的基础。智者说："安心于空，方能安他，安他己，名之为座"，即坐如来之座，成佛作祖[3]。

如果正确理解了第一义空即实相，那么空不仅是解脱的基础、入道方便，即解脱之因，而且本身就是解脱之果。空不仅是一切价值的源泉，而且就是一切价值本身。《法华经》云："如来知是（此）一相一味之法，所谓解脱相、离相、灭相、究竟涅槃常寂灭相，终归于空。"对此，智者解释说：所有这些名相说的只是一味一相之法，即"终归于空"，这里的"空""非是厌断之空，乃是中道第一义空也"[4]。因此可以说，"实相为如来藏"，如来即是佛，是觉者，得彻底解脱之人，是最高最圆满的价值。这价值不在别处就在实相之中。佛之所以为佛，是离不开实相的，是以实相为基础的，包含在实相之中[5]。

一言以蔽之，实相是诸经之源头，三乘四教之所诠，佛教之标尺，万法之体性，世界之本来面目，众行之归趣，果德之理本，价值之源泉，修行之心要，既是解脱之因，又是解脱之果，诸佛悟此，乃成正觉。

根据智者的诠释，从理上说，佛教的本体之无、境界之无和工夫之无是不一不异的，从事上说，它们之间既有体用关系，如只要一念与实相相应，当下便顿超直入境界之无，又有目的与手段、结果与原因的关系，如境界之无是目的，本体之无是达此目的基础，而工夫之无是手段或途径。总之，它们在实在世界和圣者所生活的世界中是统一的。反过来，凡夫之所以为凡夫，本体之无、境界之无、工夫之无对他们是潜在的、分离的。

人与万法的本性本来无二无别，本体之无与境界之无本来是统一的，都是空有不二的，当然在特定的意义上也可以说是毕竟空无的，但由于众

---

① 《法门次第初门》卷下之上，《大正藏》第46册，第689页。
② 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第286页。
③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第286页。
④ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第230页。
⑤ 《法华玄义》卷第五下，《大正藏》第33册，第743页。

生无始以来的愚昧无知和无穷无尽的熏习，本体之无与境界之无在众生面前显现出的状态便是：相互分裂，各奔东西，甚至消逝无影；与之相伴随的是：人离自己的本性霸越来越远了，以至于许多人不知自心是一切价值之源，是幸福、快乐之源，是佛是圣，而到外面去求解脱、求幸福。质言之，凡夫的共同特点在于迷失了自己的本来面目，与本体之无愈来愈疏远了，甚至压根就不知道自己有此之体。而离此愈远，离解脱便愈远。因此要返璞归真，趋入圣境亦即无为之境，关键就是回归本体之无。使本体之无转化为境界之无，重新获得统一。在智者来，要实现这一目的，除了靠三智三观和相应的心态调适，别无他法。

三　僧肇的不真空论

僧肇（384—414）是参与了魏晋玄学有无之辩的名僧。原崇信老庄，后因读到《维摩诘经》而转信佛教，并出家。鸠摩罗什译出三论后，僧肇认真研习、讲授，深有证悟，被称为中国的“解空第一”。以这一有利条件，他既对佛教中在有无理解上的偏颇提出了批评，又对玄学家的有无之辩作了自己的解答。尤其是，在谈论有无时，他不是就事论事，停留于存在者的层面，而进到了对存在本身的刨根究底式的存在论探究之中。他意识到：过去在界定有无本质时均有偏颇，违背了中道原则，如在看待有形可见事物（即有为法）的存在地位时，要么强调它真实存在以至可作为判断存在与不存在的标准，要么强调它完全虚妄不实。在谈论无时，要么否认它的地位，要么把它实体化，以至抬高到本体的地位。这些在僧肇看来都是片面的“断见”“边见”。他认为要解决这里的问题，必须超出具体的有和无，而对更高的、更一般的“真”或“实”作出探讨。例如，就“有”来说，要对某具体存在物是存在还是不存在这一问题作出回答，首先要弄清判断存在与不存在的标准。而要找到这标准，就必须进到存在论的元问题之中，回答什么是“真”或“实”。因为只有是真、是实的东西，才能被断定为存在，反之，即不存在。换言之，存在有真存在和假存在之别。作为对象的“无”也是这样。总之，在他看来，要解决过去在有无本质问题上的争论，必须进到更高层次或元层次对存在本身、无本身以及作为元标准的真假本身作出探讨。

如前所述，魏晋许多高僧参与了当时的玄学的有无之辩，形成了所谓的六家七宗。僧肇在提出自己的有无之辩时，对这些理论的偏颇也提出了

批评，如在批评本无论时，他指出：其问题在于没有“顺通事实”，把有与无看做两个不同的东西，尤其是把无当做先于名形的一个实在，这割裂了两者本具的不一不异的关系。有道是：真空不碍妙有，无、空不是妙有之外的另一物，而就是妙有之体性。作为体性的无的确不同于绝对没有的无，而是真实的存在，作为现象的、被人接触到的有的确不是真实的存在而是假有，但真有不是假有之前的实在，也不是它们之外的实在，而就是它们的体性。在批评即色宗时，他指出：这一观点虽看到了一切事物由因缘和合而生，因而没有自性、自体，即是“色不自色”，但没有看到作为色的假名、作为其体的空本身也是空的，即破了有，但没有破空，因为不破空，就堕入了另一个有，即以空为有，以非色为有。

在僧肇看来，包括六家七宗在内的全部玄学的有无之辩之所以有这样那样的问题，根源在于：方法不对。已有论辩都只停留在语词分析之上，充其量进到了思虑的层面，加之论者心量有局限，又热衷于用分别智去分别，因此其结果是远离有无的实质。他认为，有无的真谛是“独静于名教之外”的，因此“文言”怎能予以“辨识”呢？要真正解决有无本质及关系问题，离开了“真心”“神明”是完全没有可能性的。所谓真心，即与万法之理体、实相一如一体的心。只有通过实修实证，进入这种无量的心境，才有可能有神明，即入于有无之间，神会有无的本来面目。换言之，离开了般若玄鉴，人是无法入于有无之实的。因为至虚、无生的东西是万有之“宗极”，而契会它恰恰是“般若玄鉴”的优势之所在。僧肇说：“何能契审于有无之间哉？是以至人通神心于无穷。穷所不能滞，极耳目于视听、声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚。”[1] 这就是说，只有像圣人那样让心性充满法界、等同虚空，放大至无限，才会不为有限的东西遮蔽眼目，才能契神于有无之间，直至与万物之自虚或本空、本无的体性相即相合。至此，当然能穷尽有无之本性。

他承认：谈空论无不是要钻牛角尖，不是故弄玄虚，而是要明有无之本性，显示万物之宗极。而要真正体空，恰到好处地说空，不能靠一般的智慧，而必须仰赖般若之智。《不真空论》曰：“夫至虚无生者，般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”[2] 他依据般若学和大乘的“实相无相无不

---

① 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。
② 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。

相”的“一法印”原则，对有无本质及其关系作了这样的阐释：无是事物（诸法、诸有）的实相、本来面目，它是无相的，但它不能独立存在，必须体现在一切有之中，即“无不相”。

他还认为，要真正理解空有概念，一个必不可少的条件是认清表述对象的语言的本质，透过语言表象，进到语言后的所指之实，简言之，“不为言语之所转”。果如此，就能认识到“空”“有”“二义双通”[①]。这颇有点现在分析哲学的意味。正是因为看到了言语的实质，厘清了名实关系，因此他在玄学的有无之辩中做了一些颇有价值的工作，如澄清了一些妨碍讨论正常、深入进行的障碍，从而为有无之辩的健康发展做了宝贵的贡献。根据他的梳理，“空”（无）和“有”尽管是二名，但指的其实是一实，即万物的实相理体，当然角度、侧重点有所不同。因此不能因为有两词就误以为有两实。六家七宗中，很多都犯了这一错误，其语言学根源就是“为言语所转”，即为言语所欺骗。而如果看到了两词在所指之实、之义上是“相通”的，那么有无的对立就冰释了，过去有无之辩的混乱就消失了，至少会得到减轻。他说：“空不乖有，有不乖空，两语无病，二义双通。”[②] 这就是说，两词指的实并不是对立的，而有相通之处。在特定意义上，有就是空，就是无，空、无就是有。一方面，如果“有”指的是感官所见的诸现象之有，那么其体性就是空无，是故有即是空；另一方面，如果此处的“有”指的是真有、真色，那么它本身就是真空、真无的另一名称。明白了这个道理，即为圣人，而圣人“随有道有，随空道空”。由上不难看出，僧肇对有无的看法与其他玄学家相比，发生了重大的、根本性的变化，这就是不再把有无对立起来，当做两种实在，而看做一如一体的，或一实的两个方面。由于有这样的转变，过去难以回答的“无”是否存在，（如果存在）其存在的根据、道理何在，怎样存在，既然是无，为何又有作用（有用者一定有材料和能量）等问题，便不难回答了。根据僧肇的看法，无由于不是有之外的另一物，而就是特定意义上的有，因此就有存在的地位和作用。

有无之辩的一个重要任务就是对“有”“无”本身作出高层次的思考，揭示它们的最一般的本质规定性，以为区分具体事物的有或无提供标

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

② 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

准。僧肇认为，过去对“有”本身的理解都是片面的、颠倒不实的。如贵无论和崇有论都像常识的存在论一样，把有形体的、各种性质复合在一起的、可见可触的事物称做有，承认其有存在地位。而僧肇按佛教“诸行无常、诸法无我”“一切有为法不过是梦幻泡影”的基本原则指出：这些有不是真有、真色，而是虚幻不实的。很显然，“真有”或“真实”，是僧肇判断事物存在或不存在、实与假、有与无的“元”标准。那么什么是“真”或“实”呢？他依据佛教的基本原则指出：只有绝对不动不变、绝对具有同一性、永恒性的东西，简言之，只有能被称“常”的东西，才是“真”或“实”，才是真有或真存在。反之，无常，即为假或不存在。据此一切有为法即是非存在。“虚兮幻兮，三界（欲界、色界、无色界）不实，幻兮梦兮，六道无物，不遣一法，不得一法，不修一法，不证一法。”[①]“虽有而非有，有者非真有。”[②] 可见僧肇在对有的探讨中真正进到了有或存在本身，试图找到区分有与无的最后标准。根据他的探讨，真有存在地位的标志只能是“常”或“真”或实，即“虚湛常存”“凝然常住”[③]。他在《物不迁论》中说得更明白：真有即“不迁之称”[④]。当然，佛教常用下述两套语言表达自己的思想，即一是表述佛教真谛的语言，二是日常的、顺从俗谛的即从俗的语言，因此在述说同一对象时便可能有两种不同的说法。如对于常人所说的存在物，佛教可能一方面说它虚幻不实，另一方面承认它是有，是存在的。这一点也不奇怪。因为按上述关于“真实”或真存在的标准，它就是虚或假，而说它存在则是在从俗的意义上说的。僧肇指出：“第一真谛，无成无得，世俗谛故，便有成有得。”[⑤] 说它们是有，有存在地位，那不过是“假设方便，数诘言论”[⑥]，但有名实，并无真实存在的事实。质言之，色或可感事物在本质上是无，但又不是绝对的虚无，而是一种妙有。如果完全否认这一点，即走向另一极端，即是“失”。他说：“心矢者，无心于万物，万物未尝无，此得在于神静，失在于物虚。”[⑦] 因为色或物尽管从本质上说是空，但由于它们毕竟有现

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

② 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第145页。

③ 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

④ 僧肇：《物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页。

⑤ 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。

⑥ 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

⑦ 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。

象上的特征，同时可用日常语言来描述，因此不可完全空掉。完全空掉，即为“失”。

僧肇有无之辩的特色和精彩之处是对“无”本身或“无”的意义、标志作了独到的分析。他依照《老子》第一章对“道”的描述模式，对空及其作用作了这样的说明：“空可空，非真空，色可色，非真色。真色无色，真空无名。无名名之父，无色色之母，为万物之根源。”[①] 不难看出，他把世界分为两方面，一是真空，它还有真色、无色、无名等名称，二是色，或假有或假空、有名。就真空而言，他承认它具有本原的特点：“上施玄象（无象之象），下列冥庭。元气含于大象，大象隐于无形，为识物之灵，灵中有神，神中有身，无为变化，名禀乎自然，微有事用。”这就是说，空即是万物之本原、本体，无形无象，因此是大象，里面充满的是元气之气，有无质无形的神和身。因为所谓神即用，“有用曰神，有形曰身”。说它有身，不是说真空本身是有形体的，而是从用上说，它可表现为形，可派生出形。总之，它自自然然，其作用、变化本身就是无为[②]。

怎样理解空无即真呢？他说：“一切皆幻、虚妄不实，守真抱一，不染外物，清虚太一，其何有失。”一切都是因缘和合而生，因此皆幻、皆虚妄不实。这就是一切万物的本性，此本性即真有、真实，而现象的虚幻的有则是假有。质言之，万物由于都是因缘和合而生的，因此是无常的，而根据佛教的真与假或真存在与假存在的标志，无常即为假有。而万事万物本身所具有的那种寂然不动的、空无所有的空性才是“常”，因此是真实，是真存在[③]。

由于真空什么也没有，从本以来就如此，因此可把它称做“本无”。而本无又即实相、法性、法空或缘会。虽有多名，实即一义。“缘会”意即因缘会合或和合在一起。“一切诸法，缘会而生。缘会而生，则未生无有，缘离则灭。”意思是说，以存在或有表现出来的一切事物是由于因缘会合才有的。既然如此，如果因缘未聚在一起，即是未生，而未生即是无有。如果因缘散开了，则意味着该物的消灭，消灭也是无。既然存在之物是因缘之会合，任何时间地点的任何一个所谓的存在物其实根本就不是同

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第143页。

② 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第143页。

③ 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

一个东西，因此它们是无常（无同一性）的，而无常就是空。可见僧肇根据佛教空论所理解的空无有其特定意义，即指因缘和合，里面没有不变的自体、自性，根本就不是一个存在物。缘会也可理解为事物的实相。而“实相自灭，非推之使无，故名本无”[1]。

很显然，他对无、空的理解也不同于贵无论、崇有论所说的无。如前所说，这两种理论所说的“无”有两种所指，一指绝对的无，二指相对的无。贵无论强调的作为万有之本的无即后一种无，尽管其内有不同的理解，但不外是不同于有的另一种存在，要么是共相、原理等抽象存在，要么是抽象的元气等。而僧肇所说的无、空尽管在界定时借用过道家的某些术语，如“无形”“无名”“万有之父母”“天地之太祖”“大音”“大象”[2]，但他的理解在主要精神上完全是佛教的，即指的是万事万物的无常之体性。因为一切事物不过是因缘和合的结果，因缘聚则有所谓的物生，有其表象上的有，因缘散则随之消散。因此任何事物即使在两个很短的时间点之间、在它所经历的两个很接近的空间中，都没有保持同一性，即是刹那生灭的。和合体如此，其组合因缘更是如此。这样看事物的组成和变化完全符合现代的量子力学。既然如此，如果以能保持同一性为存在的标准，那么一切事物由于其刹那生灭而均无常性、无自性。既“无常”，是故一切皆无、皆空。从究竟理地来说，此空亦空，即空的本性亦空。言语道断，心行处灭，才是佛教所说的真正的空。一落思议、言诠，就是假有。因此佛教所说的“无”既不是绝对的无，也不是其他玄学家所说的无。它有两种说法，从绝对真谛的角度上，此无是离言绝相的，不可思议。从相对真谛的角度说，为教化众生，将诸佛所证的空无（因它是真正的解脱、成圣之本）告诉众生，便方便为说，诉诸语言。这种诉诸语言所说的空无与真正的空无的关系是指月之手指与被指的月的关系，没有同一关系，只有名实关系。如前所说，僧肇也强调：真正的空无，“其理难见，假设方便”。这就是说，为了传递真实的空无之理，可以而且必须用言语来方便说之。他的方便之说很多，如“天地之内，宇宙之间，中有一宝，……内外空然，寂寞难见，其号玄矣。……端化不动，独而无双。……不见其形，唯留其功，不见其容，幽显朗明。……森罗宝印，万

---

① 僧肇：《肇论·宗本义》，《大正藏》第45册，第150页。

② 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第143页。

象真宗。……谁闻不喜，谁闻不惊。……奇特无根，虚湛常存。可谓大道之精，其精甚真。万物之因，凝然常住"[①]。这些对真无的本质特点及作用的描述在表面上与老庄对道、贵无论对无的描述没有什么区别，其实有根本不同。第一，僧肇所说的无的那一系列特点及作用不是无本身的相状，而是方便施设，仍是有为法。第二，僧肇所说的无不是绝对的没有，也不是抽象实在，而是人们真实接触到的假有的体性，即一切有为法、无为法的寂然常住的本性，不是有之外的另一个有，而是假有中的真有。当然此真有仍是虚假施设，但有名字。第三，此真有超越一切言语、思虑、推断，只能靠真修实证才能接近或与之冥合。

由上对有与无各自的本质特点的考察不难看出，他所理解的有无，不是两种存在，也不是一个绝对有、一个绝对无，更不是一个是被生之"子"、一个是能生之"母"。作为语词，它们指的是同一实，作为实在，它们是同一对象的两个方面。无论是个体，还是宇宙全体都是如此。从看问题的角度看，有是从俗谛所看到的东西，而无是从真谛、借空观从对象上所看到的东西。两者其实不一不异。"第一真谛，无成无得"，而根据世俗谛，则"有成有得"。从语言上说，"有得"和"无得"又不过是关于同一实相的不同说法。"有得之是无得之伪号，无得即是有得即真名。真名故，虽真而非有，伪号故，虽伪而非无。"[②] 可见，有无之辩真的不是那么简单的问题，里面充满着太深、太玄的辩证法。在他看来，说有，其实就是说无，不过是对无的错误的、歪曲的表述，同理，说无，又不过是对有的另一种表述。这里奇怪的是，说无，才说到了真正的有，因为只有体性才为实有。它按常识存在标准，是非有、虚妄，但由于它常一不变，充满宇宙，一如一体，因此是真有。而通常所说的有，其实是假有。这样说，又不能走向另一极端，即执真无为有，执假有为无。这样理解仍是背实、背理之论，因为"真名故，虽真而非有"，不能因为真而执其有。说其有是言说之方便，因为其体性是非有非无的，离言绝相的。同理，"伪号故，虽伪而非无"[③]。因为从中道的立场看，伪名"有"所表述的尽管虚幻不实，但毕竟不是绝对空无，因此不能说是"非有"。

空无是何相？只有一相。"观身实相者，即一相也。一相者即空相也。

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

② 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。

③ 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。

但空无相故，即非垢非净，非凡非圣，非有非无，非邪非正。体性常住，不生不灭，即本际也。”[1] 空、无，即真一、法身、佛性、涅槃、本际，“法身虚通，一切无碍”。“然彼真一而有种种名字，虽有种种名字，终同一义，或名法性、法身、真如、实际、虚空、佛性、涅槃、法界，乃至本际、如来藏，而有无量名字，皆是真一异名。”[2]

总之，不能绝对地言有言无，一切得看条件。“万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有，有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者绝不绝虚。虽有而非有，有者不真有。……有无称异，其致一也。”这就是说，说有说无尽管形式上差别很大，实际上目的是一致的，即都是表述实相谛理的方便途径[3]。无论是就事物的产生而言，还是就其存在来说，片面强调有或无都是错误的。因为说有说无都是相对的，或者说“有”“无”都仅仅是名相、符号。说某物为有，是就其因缘和合、有形象而言的，从体性上说，则是空无所有的。而说其“无”则是就其“真”“实”即体性而言的，因一切都是因缘和合，故无常，无常故非真、非实有。因此任何事物既可说有，又可说无，是有与无、不空与空的中道统一。万物无相无不相，真空不碍妙有。

“本无”如此幽玄，人能接近、体会到它吗？僧肇的回答是肯定的，当然又承认其艰难。他认为，只有真心舍离、舍弃一切有，“内心无所为，……万有不能羁，想虑不乘驰”，才能真入本无。因此“入故名离”，意即远离假有即名真入真无[4]。

尽管僧肇也说无即本，无生有，重复了老家的道生一，一生二……，但其思想实质完全是佛教的。这里所谓无或道，即“本际”，亦即“一切众生无碍涅槃之性”。所谓涅槃即是大寂灭，不生不灭。如果众生永住此涅槃，没有任何妄念生起，即永住解脱，永是佛。但由于有妄想颠倒，便有妄念从中生起，有妄念生，便有外物生，因为心念生则法（物）生，心念灭则法灭，法随心生。这样看待心与物的关系显然不符合常识和科学自然观的观点，但从现象学上说则无懈可击。因为某事物即使自在存在，但如果没有呈现于意识之前，对于在意识的人来说，它就是无，如果为其所

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第149页。
② 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第149页。
③ 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第152页。
④ 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第145页。

意识，即对他说才是存在的。在僧肇看来，如果心动而有为，便会有“道生一”这样的事实发生。他说：此一念“从不思议起，不思议者即无所起，故经云道始生一。一为无为，一生二，二为妄心，以知一故即分为二，二生阴阳，阴阳即动静也。以阳为清，以阴为浊，故清气内虚为心，浊气外凝为色，即有心色二法。心应于阳，阳应于动，色应于阴，阴应于静。是以由一生二，二生三，三即生万法也。……”[①] 这就是说，僧肇在讲万物生成过程时借用了道家宇宙生成论的形式，但赋予了佛教的内容，其中主要不是自然发生论的内容，而是现象学发生论的内容。

怎样看待动静、迁流变化、生生灭灭呢？不管是贵无论，还是崇有论，都承认万物有生灭变化，贵无论还主张万物是从同一的本原一级一级地演化而来的。僧肇对此有自己独特的看法，认为事物的生灭变化、川流不息，不过是一种假象，即是事物的假有在人的分别智面前表现出来的现象。换言之，从俗谛的观点看，事物的确有动静变化，有生有灭，人命更是如此，“人命逝速，速于川流”。但是从体性或从真谛上说，或者说，如果人能用般若之智、用“神会”的方式去观察世界，那么就会看到：“旋岚偃岳而常静，江河竟注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”当然，这不是就假有而言的，而是就真有而言的。真有即“有不迁之称”。更重要的是，这种不迁不动不变，不会向感性认识、理性认识开放，只会为“神会”去领会，为实修实证所证得[②]。

怎样看待老庄及玄学家所说的“道”？僧肇像道家一样承认道有不可言说的特点，但又认为，如果为方便化人非说不可，则“不可以以一名言”。大致的描述是：从存在上说，世界上的真正存在是道，“唯道独存”，“湛然常存”，其余皆为假有。从价值上说，它无作无为，而有大用，因此“古今常贵”。从相状特征上说，道无相无形，非大非小、非一非异、非明非昧、非成非坏、非粗非细、非空非有、非动非静、非违非顺、非新非故、非好非弊、非归非逝、非通非塞。从时空上说，“其外无他，其内无复，无内无外，……周备万物”[③]。不难看出，“道”就是他所理解的“本无”的别名。

僧肇认为，“本无”不仅是万物真实的体性，而且也是一个现象学的

---

① 僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第45册，第148页。

② 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页。

③ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第144～145页。

事实，或一种心灵状态或生存状态。一当享有此状态，即为人格完满的完成，亦即是圣人。因为圣人的标志和妙用是："示生无生，示身无身，有心无形，有用无人，为而无为，得而无得，镜象万千。……应用无极，无形而形，无名而名。……众谓之圣。"[①] "是以圣人，随有道有，随空道空，空不乖有，有不乖空，两语无病，二义双通，乃至说我，亦不乖无我。"[②] 一般凡夫为什么不能进入此空无之境而成圣呢？是因欲望一直在作怪。他说："众生所以久流转生死，皆由著欲也。若欲止于心，即无复生死。既无生死，潜神玄默，与虚空合其得，是名涅槃。"无即涅槃，"涅槃之道，盖是三乘之所归，方等之渊府，渺茫希夷，绝视听之域，幽致虚玄，殆非群情之所测"[③]。这是做人治国的最高境界，如能进入，则当下由凡转圣，治大国犹如烹小鲜。

若能明白上述道理，那么入道便有门。他说："入道一径，内虚外净，如水凝澄，万象映光，其意不沉，其心不浮，不出不入，湛然自如。"[④] 简言之，与万物空无的体性保持一致，即是入道成圣之门径。

四　其他佛教宗派的殊途同归

佛教在中国化的过程中，诞生了许多宗派，如华严、三论、禅宗、净土、法相等。无论从内容还是从形式上说，它们的确不可同日而语。但是我们又不能用通常的观点来看待佛教宗派之间的关系，如不能根据它们之间也有争论甚至争斗就断言它们之间存在着根本的对立和冲突。这是因为，佛教的诸宗派，不管是印度的，还是中国的，都是证道大德对唯一佛法"大意"或"圣意"或佛唯一的出世本怀的从不同角度、层面、维度的不同诠释。只要是真正契理契机的佛教宗派，只要是证悟大德所作的诠释，就都应看做佛教唯一大意的不同表现方式。它们之间没有任何冲突，没有高下优劣之分，相对于佛教之客观意义来说，既未多说什么，又未少说什么，就义理来说，既不存在创新、超越、发展，也不存在倒退、歪曲。如果是这样，它们岂不是重复？换言之，宗派的新出岂不是没有意义的？不然。新宗派的出现像佛的新的开示、演说一样，不是无病呻吟、无

---

① 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第144页。
② 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。
③ 僧肇：《肇论·涅槃无名论》，《大正藏》第45册，第157页。
④ 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第45册，第145页。

的放矢，而总是面对着特定的受众。而受众都有自己的特殊需要、背景条件、根机，因此佛要说的思想内容之大旨尽管“一相一味”，“教意”尽管“唯一”，创宗立派的大师要诠释、弘宣的思想尽管也是“一相一味”之法，但由于各自所出自的背景、环境，各自所面对的众生，各自的目的、兴奋点不一样，因此对同一思想内容的表述在深浅、大小、圆偏、角度上就自然有别。正像佛之教意唯一，但四十九年所说之法有大小显密、藏通别圆、秘密顿渐不定之别一样。总之，佛所说大小显密诸法，中国开山祖师对佛教圣意所作的不同诠释，都是对同一圣意或谛理的不同表述。

在关于有“有无”这一对于佛教来说带有基础性、根本性的问题上，中国的佛教各宗派尽管各自用了不同的表述和言说方式，但并没有各唱各的调，所诠大旨是完全一致的。佛教像其他宗教一样，在流变发展中演化出了各具特色的宗派。从解释学上说，这是必然、应有之事，对于它的信徒来说也是有益之事。因为释迦牟尼佛尽管一音演法，其义深邃、明确，但由于其思想的受众、消费者、解释者都有自己必不可免、浑然天成的理解和解释前结构，因此便有新的“映射”或“函数”发生。由于不同的人，其结构各不相同，因此理解、解释在出现同一性的同时，必自然出现理解的多样性。当卓越的大解释家行世时，便自然有新的宗派诞生。由于解释者的先见和前结构各不相同，解释者在还原文本意义，在向被解释者的目的、需要、动机、思想、性格、情感等方面靠拢和逼近时，其程度是不一样的，因此对文本之原旨原义的接近程度是不一样的。

禅宗作为佛教的一个宗派由于有其独到的解释学，因此在把握教主的出世本怀、契理契机方面做得超凡脱俗、出神入化。它的重新阐释，不仅让文本的真正主旨昭然若揭，而且使显密、大小以及其他各宗各派融会贯通起来了，以至三藏十二部、八万四千法门之博大精深、似乎因内容庞杂而无法把握的思想因之而变得简明且易于付诸实践，真正满足了国人“尚简”的需要。根据禅宗对佛教的一针见血、简明扼要的诠释，博大精深的佛教可概括为一句话：“明心见性。”如果说六祖慧能大师从黄梅五祖那里得到了嘱咐或指授的话，那不外是：“指授即无，惟论见性、不论禅定、解脱。”“佛法是不二之法。”[1] 简言之，佛之言教纷繁杂陈，但不外一句

---

[1] 慧能：《六祖坛经》，书海出版社，2001，第100页。

话，即都是教人明心见性，例如，功德、持戒、禅定、般若、精进、布施、忏悔等都不过是叫人心平行直。换言之，只要心平行直，就同时是在运作四摄六度，乃至八万四千法门。以对西方极乐世界的解释为例，慧能说："念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。"若不能如此，西方再近也难到达[1]。功德也是如此，"见性是功，平等是德，念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德"。"念念无间是功，心行平直是德。"[2]

在对佛教的空论、无论的阐释中，禅宗同样贯彻了上述单刀直入、简单明快的原则，那就是强调：尽管从名相上说，对世界万物理体的描述可以有多种方式，如二谛、三谛、四谛、八门等，还有口说之空、性空、世界虚空、本体之无、境界之无、工夫之无等不同说法，而在禅宗看来，它们不过是对同一理体的不同表述方式。慧能大师说："口但说空，万劫不得见性，终无有益。……心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无大小方圆，亦非青黄赤白，亦无上下长短……世界虚空，能会万物色像……恶人善人、恶法善法、天堂地狱……总在空中。世人性空，亦复如是。"[3] "自性能含万法是大，万法在诸人性中，若见一切人，恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染着，心如虚空，名之为大，故曰摩诃。"[4] 不管有多少空，只要方法得当，随指一法，深入进去，一当证得了它的体性，那么一切空义无不尽摄。

总之，根据禅宗的基本精神，如果说佛教有境界之无、本体之无、工夫之无的话，那不过是明心见性或心平行直的不同说法。因为妄念本寂、尘境本空，心亦如此，空寂寂知、灵明不昧，不从缘生，不因境起。人由于执迷不悟而远离此本心。一当转迷成悟，即回归自己本心，那么此本心既是境界之无，又是本体和工夫之无。只要通过工夫之无，如无念、无住、无相，于念离念、于相离相，那么当下便顿超直入境界之无。此无即是对自己本心的回归。

三论宗是由力主研习龙树《中论》《十二门论》和提婆的《百论》而得名的中国佛教派别，隋朝的吉藏是其集大成者。其阐发的"四重二谛"充分体现了三论宗关于世界万物本来面目的中道思想。所谓谛即真实、真理、世界的本来面目。"二谛"是说，人们对世界的真实之理体有两种看

---

① 慧能：《六祖坛经》，书海出版社，2001，第128页。
② 慧能：《六祖坛经》，书海出版社，2001，第125页。
③ 慧能：《六祖坛经》，书海出版社，2001，第104～105页。
④ 慧能：《六祖坛经》，书海出版社，2001，第105页。

法：一为俗谛，即凡夫俗子的看法，认为有形可见的事物是真实存在的，也只有它们才可被看做存在；二是真谛，即圣贤对世界的看法，认为世界上的一切事物、现象无不体性空寂。吉藏大师认为，从特定的方面看，这两种看法都是有道理的，二而不二，不可偏废。因为它们分别从不同的角度说明了万物空有不二、既空又有的妙理。当然由于观察世界的人在观点、方法上有层次上的差别，因此所把握的“真”“谛”便有层次上的差别。吉藏大师把各种看法会聚起来，并加以分类，便形成了他的所谓“四重二谛”说。首先，他承认二谛有约理二谛和约教二谛之别，所谓约理二谛是指以所观境、所证理为谛，约教二谛是以能诠之言教为谛。在说明四重二谛时，吉藏大师是以后一重二谛为基础来加以分析的。四重二谛是指对二谛的把握有由低到高的四个层次。第一重二谛讲的是：有为俗谛，空为真谛。此二谛是针对毗昙（有部等部派佛教对佛经佛法的研究）而立的，即立实有实空都是真谛。第二重二谛是强调：有和空为俗谛，非有非空为真谛，是针对成论师以假有假空为真俗二谛的做法而提出的，旨在明空有皆俗谛，只有非空非有才是真谛。第三重二谛强调：有空为二，非空有为不二，这是俗谛，而非二非不二为真谛。是针对一些论师以依他、分别二谛为俗谛，以依他、无生分别无相不二真实性为真谛而提出的，旨在强调：二与不二皆俗谛，非二非不二始为真谛。第四重二谛强调：前三重皆俗，言忘虑绝始名为真。针对的是瑜伽行派把三性当做俗谛、三无性非安立谛作为真谛的做法，旨在说明：安立谛、非安立谛都是俗谛，只有言语道断、以无别证直证真如才是真谛。

最后，从表面上看，中国佛教也像道家一样谈论、倡导境界之无、本体之无、工夫之无，因此佛与老庄在这些问题上似乎没有区别。天台智者指出：以为“道可道，非常道，名可名，非常名，均齐佛法”[1]，肯定是错误的。佛道之间的差别与佛教内部各宗派之间的差别不可同日而语。后者没有根本不同，而前者，即佛道之间却存在着根本的差别。对此，我们不想花太多篇幅，只摘引智者的一段话作为佛教对上述差别的回应。智者说：“诸生诸不生诸四句皆不可说，汝尚非单四句外不可说，何况复外，何况具足外……诸法理本往望常名常道，云何得齐？教相往望已不得齐，况以苦集检过患彰露，云何得齐。况将道品往望，云何得齐。正法之要，

---

① 《摩诃止观》卷第五下，《大正藏》第46册，第68页。

本既不齐，迹亦不齐。佛迹世世是正天竺金轮刹利，庄老是真丹边地小国柱下书史，……此云何齐。佛以三十二相八十种好缠络其身，庄老身如凡流，……云何齐佛。”佛说法“天人毕会”，“适机而言，梵音如流，辩不可见。当于语下，言不虚发，闻者得道。老在周朝主上不知，群下不识”，“不能化得一人”[1]，两人如何有比？简言之，无论是从内在的根本、实质上说，还是从外在的迹用、表象上看，佛老在有无问题上都存在着泾渭分明的区别。

第五节 儒家：有无之辩“辨正”与总结

儒家是中国思想史上由孔子所创立、后得到许多大儒发展、绵延数千年的一个学派。我们这里按一般的划分方法，把它区分为由孔子、孟子、荀子等思想家所支撑的早期儒学和宋代以后由程朱、陆王等所发挥的晚期儒学。由于儒学的重心不在有无之辩之上，只是因体系的需要而涉及了这一课题。尽管如此，有些人，如张载和周敦颐等不仅在这一问题上倾注了较大的力气，而且发表了颇有个性的见解和见地，王夫之还对中国古代的有无之辩作了有一定前瞻性的批判性总结。这里拟选择儒家中的有关人物及其思想作简要分析。

儒家尽管没有像道家和魏晋玄学家那样突出有无之辩，但也还是提出了一些新的问题，并阐发了自己有个性的思想。例如，张载对过去的有无之辩本身作了深刻的反思，认为过去的有无之分本身有认识、逻辑和语言上的混乱与缺陷，指出：“诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学。”[2] 为保证探讨的合理性和有效进行，有的论者对“有”和特定的、有意义的“无”进行了新的梳理和界定，从而使研究又向“存在本身”和“非存在本身”靠近了一步。在思索存在本身时，有的人如张载也不谋而合地注意到了亚里士多德存在论的一个重要问题，即存在的程度问题，他把它称做“有”的“明暗”问题。此外，许多论者在研究“无”本身时，除了继续关注“道”这种形式之外，还探讨过“气”“太虚”“太极”“无极”这样一些非存在形式。这些是中国哲学独有的非存在形式。

---

① 《摩诃止观》卷第五下，《大正藏》第46册，第68页。

② 张载：《正蒙·太和》。

一 “无万物之美而可以养乐”

这里只简要考察一下孟子（约前372—前289）和荀子（约前313—前238）的有关思想。孟子做人的理想当然也是成圣。而追求的圣人人格境界尽管在认知上、本体论上有别于道家，但在心态结构、感受结构以及价值观上又有趋同之处。也就是说，以孟子等为代表的儒家尽管不主张从认识和本体上空掉外物及世界，不主张将它们无化，但在做人的问题上也倡导宽广的胸襟和淡泊的人生态度，承认追求境界之无的合理性和必要性。例如，孟子认为，小人之所以为小人，就是因为他们跟着感性欲望走，为其所主宰。而感性欲望关注的是能直接带来感性享受的有形的、物质的东西。圣人则相反。《孟子・告子》章说：“养其小者为小人，养其大者为大人。”所谓大人即圣人，“小者”即人的感官、身体的欲望，而“大者”则是指能思之心。感性和能思之心都能决定人的行为。如果人耽于声色口腹之乐，听凭“耳目之官”的决定，便是小人。如果一切由“心之官”来决定，那么便是大人。根据这一规定，至圣之途也一清二楚，那就是养护“大者”，让其在人的生活中居于绝对的统治地位。

尽管凡圣的“心性”，没有区别，在凡不减，在圣不增，“虽大行不加焉，虽穷居不损焉”，但是这种性只是一种可能性。是凡是圣，完全取决于其是否变成现实。如果实现了，表现、落实于一言一行、一举一动之中，那么便是圣人、君子。“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”[1] 这里的“生色”就是心性之仁义礼智四端表现于外、所产生的不凡的威仪与气象。

圣人由于其心量至大无外，“万物皆备于我”，与天地万物一体，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其德，与鬼神合其凶吉，因此无忧无虑，快乐至极。孟子说：“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉。”[2] 意谓：一切价值都存在于我自身之内。因此一当内求，反观到自己是忠诚踏实的，那就会得到莫大的快乐。圣人正是如此。

君子对利与善的态度与小人的判然有别。“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，

---

① 《孟子・尽心上》

② 《孟子・尽心上》。

利与善之间也。”[1] 跖指的是大盗。圣人与凡夫的区别在于对利、善的不同态度。圣人之所以为圣人，不在于他忙碌的身影，而在于他忙碌背后的追求，他不是为利而“鸡鸣而起”，而是为善而奔波的，因此他是舜之徒。小人的追求恰恰相反。

荀子认识到，人的幸福、快乐与否，不在于物质财富的多少，而在于人与物的关系，在于人在享用物质财富时的心态。心态有平愉与非平愉之别。所谓平愉的心态即是一种恬淡世情的心态，一种淡泊世间价值的心态。这种理想的状态即使与佛道的无为之境不能相提并论，但无疑有一定量上的相似性。而这种相似性又根源于他们在生命体验方面和对人生哲理的认识上的某种不谋而合。如果有万贯家财，但心态不好，且“为物役使”，那么无乐可言。“心忧恐则口衔刍豢而不知其味，耳听钟鼓而不知其声，……故向万物之美而不能嗛也。假而得（问）［閒］而嗛之则不能离也，故向万物之美而盛忧，兼万物之利而盛害，如此者求其物也，养生也？粥寿也？……乘轩戴绕，其与无足无以异，夫是之谓以己为物役矣。”[2] 意思是说，如果心态不好，充满恐忧，为物所役，那么纵然吃好的也不知其味，纵然在享受，也不知是在养生还是在折寿，纵然乘坐高贵的车骑，与受酷刑之人却无异。反之，如果心态好，心宁神静，那么纵使物质上很匮乏，那么也会生活得很美满。“心平愉，则色不及佣而可以养目，声不及佣而可以养耳，蔬食菜羹而可以养口，粗布之衣、粗紃之履而可以养体。……故无万物之美而可以养乐，无埶列之位而可以养名。如是而加天下焉，其为天下多，其和乐少矣。夫是之谓重已役物。”[3] “心平愉”即心态好的人看到的即使是一般人看不上眼的花色，但眼睛也会感到满足，吃的尽管是粗食菜汤，口里也会觉得满足。总之，他们不仅可以在物质条件极差的情况下生活得好，而且能担当治国平天下的大任。

荀子不仅看到了心态是否平愉对于人的生存状态的决定作用，而且还试图揭示其内在的根据与道理，即“尝试深观其隐而难（其）察者”。在他看来，心是否平愉完全由人的价值观、财富观所决定：如果不能恬淡世情，把财物看得很重，成了它们的奴隶，即“以已为物役”，那么这样的

---

①《孟子·尽心上》。

②《荀子·正名篇》。

③《荀子·正名篇》。

人即使封侯称君，其实与盗贼无异，即使乘坐高贵的车骑，戴上庄重的礼帽，其实与受酷刑的人无异。而如果能重己役物，即能役使万物，那么就能在任何情况下保持心灵的平愉。

二 有无之辩批判与“无”的新形式

我们这里主要考察一下早期理学家张载（1020—1077）、周敦颐（1017—1073）、程颐（1033—1107）、程颢（1032—1085）和朱熹等的有关思想。

张载非但不否认思有谈无的合理性，而且强调：要进行这种研究，前提是进至对有无本身的研究，尤其要关注对这些词的语义分析。他不满过去的有无之辩，认为它们“浅妄”，尤其将矛头对准了道家及玄学的有生于无、以无为本的思想，以及佛教的否认万物实有的空无论。他认为，“浅妄”之诸子之所以在有无之辩中陷入无谓争论而无有出期，原因在于对有无本身的界定是有问题的。只要对这里的“无”，稍作语义分析，弄清了它的指称和意义，许多难题便会迎刃而解。其实，道或气等之所以被当做无，是因为它无形，而此“无”并非真的什么也没有，它有的东西是一般有形物之所无。因此这里言说“无”其实是言说“有”的一种方式。换言之，这里的“无”，其实是“有”的一种形式。既然如此，就没有“无”了，即“无‘无’”。他说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。”[1] 这就是说，有无或隐显其实是一个东西，而非两种存在物。“有”或“无”其实是气的或聚或散的形式，聚于太虚即为有，散开即为无。很显然，此无并不是绝对没有，因为气还在。正像冰化了还是水一样。他说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。”[2] 在他看来，只要明白了他这里所说的道理，以前道家和玄学家所说的“无”就可以退出有无之辩的历史舞台，即可无无。如果是这样，那么过去有无之辩中的“‘有’‘无’是否存在”“有怎么可能来自于‘无’”或“‘无’怎么可能生‘有’”“有无是否相待”等所谓难题都不再是难题了。

二程对过去的有无之辩也作了反思。程颢不反对谈有谈无，但强调要

---

① 张载：《正蒙·太和》。

② 张载：《正蒙·太和》。

注意表述的准确性。如像贵无论那样说有“无”，或像崇有论那样说无“无”，都不妥。因为“言有‘无’则多有字，言无‘无’则多无字”。这就是说，不可以以有无范畴来说“无”，“无”超越于言有言无。因为既然是无，你再说它“有”，便是矛盾的，因此说“有一个‘无’”，就是错误的。同样，若说“无‘无’”，也不行，因为一当说“无”是无时，“无”就不是无了，而是有，因此多一个无字。正确的态度是把有无问题看做像动静一样的问题。很显然，世界上没有绝对的动，也没有绝对的静，动中有静，静中有动。有无也是这样，有中有无，无中有有。他说：“有无与动静同，如冬至之前天地闭，可谓静矣。而日月星辰，亦自运不息，谓之天动可乎？但人不识有无动静尔。”[1] 朱熹认为，如果说“太极”或“无极”是“无”，有形事物是“有”，那么这里的有无就是“相待”的，即相互依赖、密不可分，因为作为太极的“无”必表现于万物之中，而万物不可能脱离作为“理”的太极而存在。

张载在具体说明有无关系时指出：就“有”或存在本身而言，世上尽管没有独立、绝对的“有”和“无”，但“有”本身不仅有不同的形式，如有形与无形、动与静、大与小等的不同存在形式，而且还有幽明之别。“明”即指事物显现得明朗一些，而“幽”则指有一些存在有“隐”“潜”的特点。也就是说，事物由于气化的程度不一样，因而有的形体表现得充分一些，有的完全没有形体化，只表现为气，或表现为气的散而未聚的状态，这样一来，有的事物就是明显的事物，而有的表现为幽暗，还有的甚至只是气。老庄及后来的贵无论者的一个错误是：把气聚在一起形成的事物称为有，把未聚的气称为无。这是一种错觉。故他说：“诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”[2] “故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。”[3] 不难看出：他这里注意到了诸存在形式在实在性程度上的差别，如未形的东西，相对于现实化的实在存在来说是隐是幽，当然仍是存在的一种。

张载在批判“以无为本”的观点时指出：如果某对象真的是无的话，那么它就不能成为万物之本。如果真的有本的话，这本只能是有生成力的一种本原。他认为，这本原只能是气，或未形的气的全体，他称之为“太

---

① 程颢：《语录》十一。
② 张载：《正蒙·太和》。
③ 张载：《正蒙·太和》。

和”。如果真的要承认道生万物的话，那么“太和”即所谓“道”。他说：“由气化，有道之名。”所谓气化，即气的聚或散的过程，此过程恰恰是万物的生成过程。由此可知，万物之本只能是气的聚散。他说：“顾聚散、出入、形不形，能推本所从来。”[1]

张载也不赞成佛教的空无说。在他看来，气及所生成的事物有自己的形、性，不依天、不依人而存在。即使是合成之物、变化之物，也不会因其是合、是变而没有存在性。他说：“物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有。”如不承认这一点，就会陷入所谓的“病说”[2]。也就是说，他对佛教否认物质事物即所谓的“有为法”有存在地位的看法是持相反立场的。这不奇怪，因为双方对存在本身或存在与不存在的标准有不同的看法。在佛教看来，只有具有永恒性、绝对同一性、不变性或常理的事物，才是存在的，才是有，否则就不存在。据此，有为法稍纵即逝，因缘和合，无“恒”“常”性，故是空，即不存在。而张载的标准则相反，一物只要有形、有性、有作用，就可断言其有“有”或有存在地位。可见，他对“存在本身”或标准的看法是：有即指形象之有，气聚在一起即有象，亦即是有，无即气散的无形状态，无形即无。换言之，存在即有形、有性、有作用。反之，即非存在。

至此，张载的思想似乎掉进了矛盾的旋涡。因为他的有无之辩中还有一个重要内容，即气论和太虚论。根据上述关于存在标准的理论，“气”和“太虚”之类就被排斥在存在的范围之外了。而两种理论都是张载所需要的。在他那里，没有气论和太虚论就没法说明万物的起源和根本，他的体系就不完整。如前所述，“气”之类是中国哲学专有的、讨论得较多的非存在形式。在追溯万物本根时，惠施提出了“小一”说。所谓小一是指构成万物最小的、不能再分的元素，类似于西人所说的“原子”。他说：“至小无内，谓之小一。”[3]《管子》则把这根本说成是“精气”。精气或气是中国哲学中的一个重要范畴，指的是“最细微最流动的物质”[4]。《管子·心术下》认为，精气是最为精细、最能变的一种元素：“气者身之充也。……其精气之极也。一气能变曰精。”万物之所以产生出来，莫不以

① 张载：《正蒙·太和》。
② 张载：《正蒙·太和》。
③ 惠施：《庄子·天下》引。
④ 张岱年：《中国哲学大纲》，见《张岱年全集》第二卷，河北人民出版社，2007，第72页。

此为根本，《管子·枢言》云："有气则生，无气则死。生者以其气。"《内业》以人之生为例说明了气怎样产生人的："凡人之生生也，天出其精，地出其形，合此以为人。"张载是中国气本根论之集大成者。他的基本范畴之一是气。所谓气是"非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之；苟健顺动止、浩然湛然之得言，皆可名之象尔"。凝聚者是气，未凝聚者亦是气，其本身是不生不灭的。物之所以生，是因为有气聚，气聚即有物显，气散即隐，即有物灭[1]。

第二个范畴是"太和"，它指的是阴阳会冲未分之气。第三是"太虚"，即指气散而未聚、无形可见之原始状态。第四是"性"，即指气所固有之能动本性。气由于有这些特点，便能成为万物的本根。不难看出，相对于有形之物而言，或相对于一般人的关于实或存在的标准而言，气是虚，是无，是非存在，如他所说即是太虚，它没有任何有形、有质碍的东西，是空无所有。"气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。"[2] 气与太虚的关系像冰与水的关系，气未聚在一起像未成冰的水，一聚在一起即为物，因此太虚是气未聚时的状态，像无一样。很显然，这种无是相对的无，即相对于有形之物而言是无。但若从实在性上说，它的实比有形之物要高得多，可称做"至实"，因为后者没有它就不能出现。他说："凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实。"[3] 只是它的实的特点是不固定的，故说："至虚之实，实而不固。"[4] "太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔。"[5] 可见，太虚在他那里比气更根本，因为气之散聚，造成了事物的灭亡、变化与生成，而气又以太虚为本体。万物有生灭变化，而太虚则无生无灭。不难看出：张载在特定意义上即在相对于有形之物的存在的意义上的确承认"气""太虚"等是非存在，是无，但存在的形式不止这些。如前所述，具有隐、幽、暗、潜等特点的事物只要有作用也可看做存在的样式，气、太虚等正是如此。它们不仅有存在地位，而且由于是本原，因此具有更为根本和重要的本体论地位。他在这里再次涉及了存在的实在性程度问题，即认识到诸存在的实在程度是不一样的，最实在的东西

---

① 张载：《正蒙·神化》。
② 张载：《正蒙·太和》。
③ 张载：《张子语录》。
④ 张载：《正蒙·乾称》。
⑤ 张载：《正蒙·太和》。

即至实就是这些未定形的存在。可见，张载的有无之辩没有内在矛盾。

“无”有无本体论地位、是否能生有，是中国有无之辩的一个焦点问题。而此问题又有不同的形式，如它经常以“太极”与万物的关系问题的形式表现出来。还应看到：太极及相关的无极是中国哲学独有的、并被给予了热烈讨论的非存在形式。它没有常见存在物的任何构成及性质。如果为了突出其没有常物之特点，以说明宇宙本原的极致之虚，在“太极”之前加个“无极”，其“无”的特色就更明显了。由之再进一步讨论它怎样派生万物就自然回到了无是否生有的问题之上。明韩邦奇概括说：周子（敦颐）“无极而太极”，说的其实是老子的“无生有”。这就是说，讨论无极、太极与万物的关系问题，其实就是在讨论有无相生问题。北宋理学对此作了大量研究，取得了丰硕成果。周敦颐的无极论就是其典型。

周敦颐认为，万物的本根是无极，由无极而太极，进而有阴阳及万物。他说：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。……二气变成，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。”[①] “太极”范畴早就出现了，指的是天地未分的状态。汉儒的著作谈太极的很多，一般赞成万物源于太极的思想。尽管老子没有述及太极，但庄子谈得较多，同时也赞成太极为万物本原的思想，并明确把它与道家无生有的基本原则统一起来。宋代理学对太极说有详细的论述和新的发展。周敦颐把太极当做阴阳五行的本原，并详细描述了它们演化万物的过程。他还在界定无极的基础上，讨论了无极与太极的关系，指出“太极本无极也”[②]。对此，有两种解释，一是说太极本来就是无极，二是认为，太极本自或来自无极。张岱年先生认为，无极与太极是二名一实[③]。这解释是符合周敦颐思想实际的，因为无极在他那里是对太极的一种解释，如说太极就是无形无象的无极。

这里尽管增加了一个新范畴——无极，但无生有的思想并未根本改变。因为这里的无极与太极并没有根本区别，是一体二名。朱熹解释说：“无极，只是极至，更无去处了，至高至妙，至精至神，是没去处。”既如

---

① 周敦颐：《太极图说》。

② 周敦颐：《太极图说》。

③ 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，见《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社，2007，第503页。

此，人们为什么要造出这个新词呢？原因是“恐人道太极有形，故曰无极而太极”[1]。意即因害怕人们把本无形的太极理解为有形，于是便说“无极”，之所以强调无极，是因为他认为作为本根的太极是“无方所、形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中。以为通贯全体，无乎不在，则又初无声、臭、影响之可言也”[2]。也就是说，太极无形无方所，没有可感的声、臭、影响力，既在无物之前，又在有物之中，既在阴阳之外，又贯穿于阴阳之中，贯通全体，无处不在。按常见的关于“有”的标准，它无疑是“无”，但作为根本、究竟，它又是极致，因此是名副其实的“既无又极”的本原。

就太极无声、无形、无味来说，是特定的无，但又不是绝对的无，因为它有动静之力。当然这种动静不是有形事物的动静。张岱年先生说：“太极之动，非谓移动。太极乃无外之体，不能由彼至此地移动。所谓太极之动，可以说是内在的动。太极动，便有阳分出；动极而静，便有阴分出。”[3]

关于周敦颐在“太极”与阴阳、五行、万物的关系问题上的看法，学界历来有不同看法。有的认为，这种把太极作为本原的观点是受道家思想影响的表现。朱熹认为，“无极而太极”讲的是无形而有理，即太极无形，作为理而存在。还有人主张：周敦颐的太极指的并不是万物的本原，而是贯穿在阴阳、五行、万物中共同的体性，既然如此，太极与万物就没有时间上的先后、母生子那样的一物生成、先于另一物的关系。笔者以为，这里的太极是一种本原。因为周敦颐不止一次明确地讲过：太极以外的一切存在形式都是由之所生，如说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。”[4] 他对太极本身的论述也足以表明这一点，他常说：“太极，本无极也。”此无极是在追问万物之本原中所追溯到的最后的极致，它之外，再无根由。就动静、形态上说，太极与其他存在迥然有别，太极不动不变，无所谓静止，即超越动静，同时又无形无象，而别的事物有动有静，有形有象。“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙

---

① 朱熹：《朱子语类》卷九四。

② 朱熹：《答陆子静书》。

③ 《张岱年全集》第二卷，河北人民出版社，2007，第67页。

④ 周敦颐：《通书·理性命》。

万物。”[1] 这里的“神”即太极，因根本不同于别的事物，因此是神。

宋明理学发展到二程和朱熹时，对太极的研究出现了一个新的转向，即他们强调根据他们所热衷的“理”“气”范畴来解释太极。由此便形成了中国非存在研究不同于西方同类研究的一个特点，即把理气作为非存在的又一形式来研究。他们继承张载等的太极说承认太极是最高范畴，不过，他们试图用“理”对之作进一步的解释，认为太极就是理。如朱熹说：“太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也。”[2] 他对周敦颐的“无极而太极”的解释是：“无极而太极只是说无形而有理。”[3] 换言之，“无极而太极，不是说有个物事光光辉辉地在那里，只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。既然此理，便有此气，既有此气，便分阴阳，以此许多事物”[4]。

“理”一词未出现于《老子》《论语》等书，稍后的孟子、庄子等不仅用到了此词，而且论述较多，到韩非，他甚至以理释道。这时所谓理，一是指事物的形式方面，即如木质的纹理一样的东西，二是指规则，如庄子说的“天地之理”即此谓也。二程以理为核心的本根论在借用这一古老范畴时，除了保留了上述基本意义之外，又有重要创新，即他们所探寻、论述的理不再是每个事物所固有的理，即不是复数的、以分殊形式出现的理，而是单数形式的理。因为他们认识到，尽管不同事物有自己不同的特点，有不同的生灭变化形式和规律，但宇宙万物又有统一性，即是一，而这种统一性的根源是那最高、最普遍、唯一的理。

不过二程所说的理也有侧重点的不同。例如，程颢所说的理主要指永恒不变、自然而不易的法则，故他常说“天理”。他说：“吾学虽有所接受，天理二字，却是自家体贴出来的。”[5] 此理也可称做道，是万事万物本来具有的，故可说“道体物不遗”。就其相状、特点、本质而言，它又“不应有方所”[6]。从时间上说，它“亦无始，亦无终”[7]。从自身的来源上说，它是没有原因的，没有所以然的，天然如此。若说其有，又不知其

---

① 周敦颐：《通书·动静》。
② 朱熹：《朱子语类》卷九十四。
③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四。
④ 朱熹：《朱子语类》卷九十四。
⑤ 程颢：《外书》十二。
⑥ 程颢：《语录》二上。
⑦ 程颢：《语录》十二。

“因甚有”，若说其无，亦不知其“因甚无”[1]。程颐的“理”指的是气构成万物的根据，所以然的道理，或万物之究竟根本。他认为，每个事物以及由之构成的整体尽管是统一的，即是本来之统一体，本是其根，末是其显现，因此不可把它们人为分成“两段事”、两个东西，但就内在关系来说，事物又有可分的一面，末是事物的“其然”，本是其“所以然”。他说：“凡物有本末，不可分本末为两段事，洒扫应对是其然，必有所以然。”[2]

理有一与多的区别，每事物有每事物的特殊的理，但万物皆是一理，“一物之理即万物之理”[3]。

理就其无形无象而言，是虚、是无。就其与气的关系来说，二程不同意张载气本理次的观点，而把理当做根本。从理与太虚的关系看，理既表现于由气凝聚而成的有形物之中，又表现于未形的气即太虚之中。张载认为，虚空而无物的太虚是气散而未聚，故不是非存在，而程颐认为，此太虚并不是气之原始，而是理在其中。它表面上无物，因其中有理，因此真实不虚。他说：“或谓‘惟太虚为虚’。曰：无非理也，惟理为实。”[4]

“气”一词尽管很早就出现在了各古老的哲学思维之中了，但中国哲学所说的气抽象层次较高，指的是构成万物的无形的质料。相对于有形存在物来说，它也是一种“无”。但由于它有本原作用，因此有许多人坚持气本原论，如二程的弟子杨龟山就认为，宇宙万物是一气所变，“通天下一气耳，天地其体，气体之充也。人受天地之中以生，均一气耳”[5]。

朱熹是理气论的集大成者，认为理是万物之太极，阴阳二气为其所生。理的特点是无形无影，因此是形而上的道。他说：“形而上者无形无影，是此理。”[6] 它是有还是无呢？他的看法是：“理之一字，不可以有无论。”[7] 意即它不是人们通常所说的有形事物之有，也不是常说的绝对的无。因而超越有无。但从相对的意义上说它既是有又是无，如就它有本根的产生万物的作用来说，是实有。但就无形无影来说，又是一种特殊的

① 程颢：《语录》十二。
② 程颐：《语录》十五。
③ 程颐：《语录》二上。
④ 程颐：《粹言》。
⑤ 杨龟山：《孟子解》。
⑥ 朱熹：《朱子语类》九五。
⑦ 朱熹：《答杨志仁》。

无。确切地说，气既是形而上的本原，因而是无，同时，气又是形而上的东西，是产生万物必需的材料。他说："天地之间，有理有气：理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也。生物之具也。"[①]可见，万物的本根是理和气。而这两者在产生、构成事物时的作用又不一样，理使一物有其性、有其规律，而气使其获得它的形状。他说：理是"无极而太极"，而这样说"不是说有个物事光光辉辉地在那里，只是说这里当初皆无一物，只有此理而已"[②]。就理气关系来说，两者是不可分的，因为"天下未有无理之气，亦未有无气之理"。当然两者有主次关系，即理是气本，因为"有是理便有是气"[③]。

宋代理学有无之辩的另一特点是十分重视作为境界的无。圣人之所以为圣人，是因为他有一种以"无"为特征的心灵状态或生存状态。这状态对于未成圣人的人来说即为境界之无。周敦颐说："寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。"[④] 意谓：圣人的根本标志或特征在于诚、神、几。所谓"诚"，有真实不虚之意，这里指人的本性、本来面目。在周敦颐看来，人的本性就是寂然不动，没有任何扰动，没有任何是非、分别。从价值属性上看，它"纯粹至善"。一般的人尽管也平等地享有这一本性，但是由于没有自觉，没有让它变成现实，因而只能是凡夫俗子一个。圣人之所以是圣人，关键在于他让它变成了现实。因此之故，圣人在面对一切有利不利的环境、事物时都能做到寂然不动。因此诚是"圣人之本"[⑤]，是圣人的"五常之本、百行之源"[⑥]。按周敦颐的看法，圣人除了有心体上的标志之外，还有用上的标志，那就是"神"和"几"。所谓神是指人心在与外物打交道时、在有思虑活动时表现出来的特点。由于圣人之心寂然不动，因此其思虑觉知必然有"神明"的特点，亦即，其心在与外物打交道、在感知外物时能做到通达，没有任何阻滞，天地人、万事万物无不贯通，因此妙用无穷。所谓几，指人心未动与动、未

---

① 朱熹：《答黄道夫》。
② 朱熹：《朱子语类》九四。
③ 朱熹：《朱子语类》一。
④ 周敦颐：《通书·圣第四》。
⑤ 周敦颐：《通书·诚上第一》。
⑥ 周敦颐：《通书·诚下第二》。

发与发、无与有之间的状态。人的行为之所以表现出善恶，人之所以有好人与坏人之分别，就是由这一时刻的选择所决定的。圣人之所以为圣人，关键就在于他"几微"，在于他慎重选择和检查，只为善，不为恶。由于他找到了因而拥有可靠的安身立命之本，因此动也好，静也好，他都能稳坐钓鱼船，以不变应万变。

二程也十分推崇境界之无。如大程说："夫天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。"[1] 难能可贵的是，他不仅对之作理论研究，而且还付诸实践，试图为学人作出垂范。曾有记载，二程一同观看妓舞，程颐低头不敢看，而程颢边看边谈笑风生。因为他认为，真正高尚的境界不在眼睛的看与不看，关键在于：看时的心态。如果眼睛中有妓，心中也有妓，那就是凡夫，而如果能做到物来顺应，于物不生分别心，不生执著，则进到了真正的无我之圣境。

三　"学竟是空"

陆王学派即南宋陆九渊和明代王守仁两学派的合称，在继承和发展传统儒学的基础上提出了许多崭新乃至奇异的思想。例如，其非存在论或空无论就其对无的论述的全面性来说可与佛教的空论相媲美；就其从心性问题切入非存在研究而言，与西方的从意向性切入非存在研究的布伦塔诺和迈农相比，可谓毫不逊色。

陆、王崇尚空无，是不争的事实。王阳明的"学竟是空"这一基本命题足以说明这一点。在他看来，佛教之空是极致之论，是学问的究极境界。这里值得探讨的是：他对空的理解究竟是什么，是否只是境界之空？对此，学界有不同的看法。如有一种观点认为，王阳明所强调的空是本体论意义的空。而陈来先生则认为："阳明所说的'空'是指境界上的空，及心体上的空，而不是本体论的、存有论的空。"[2] 折中的理解是：这里的空同时有本体论和人生哲学境界论上的意义。

这些理解当然都有自己的根据。例如，第一种观点认为，王阳明所说的无是心体之无、性体之无。既然如此，就绝不是一个人生境界的问题，

① 《二程集》，中华书局，1981，第461页。

② 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2007，第205页。

而必然涉及“是什么”“有什么”等本体论问题。事实也是如此，王阳明在规定性体、心体这些范畴时，吸收了佛教把“心体”看做人的本然状态、彻底寂灭状态的思想，认为心体如明镜一样，“曾无留染，所谓情顺万物而无情”[1]。它本身什么也没有，因此是无。可见，王阳明关心的是事实、实然问题，而非应该、应然问题。按一般的存在标准，陆九渊的核心范畴“心”无疑属于非存在或无。因为他对“心”的描述完全符合非存在的规定性：“人心非血气，非形体，广大无际，变通无方。倏焉而视，……倏焉而至千里之外，又倏焉而究九霄之上。‘不疾而驰，不行而至’，非神乎，不‘与天地同’乎？”[2] 如果这些说法仅仅是限于对心之能动作用作比喻性的、夸张的描述，那当然与本体论的有关问题无关，但问题是，他理解的心并不是认识论、境界论、价值论范畴，而是一个十足的本体论原范畴，是他所要突出的最真实的存在。因为他的基本原则是：心即理。“心，一心也；理，一理也，至当归一，精义无二。此心此理，实不容有二。”[3]

第二种观点的根据也很充分。它认为，超越情感的实质就是超越烦恼，而超越烦恼就是超越自我。“这种境界就是‘无’的境界，‘无’即超越，这里的‘无’是指境界的无，而不是本体的无。要通过‘无’的内在的超越，以获得来去自由的精神境界。”[4] 王阳明对境界之无的标志及检验的论述也可印证这一点。在他看来，要检验是否进入这种境界，办法很简单，就是看人在与外界打交道时的反应。如果心能像明镜一样，能映照万物，而不执著任何一物，那么才能说进入了此境界。因此此境界不是实存，而是由心之体验成就的。王阳明还借用佛教禅宗的术语对此境界作了这样的说明：进入此无之境界的标志是：“无所住而生其心。”如果照物即了，能于念离念，于相离相，那么可断定有此态度的人达到了空境之极致。王阳明说：“妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染，所谓‘情顺万物而无情’也。‘无所住而生其心’，佛氏曾是言，未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是‘生其心’处。妍者妍，媸者

---

① 王阳明：《答陆元静》，《全书》二，第64页。

② 王阳明：《慈湖先生遗书》卷二二，《陆先生祠记》。

③ 《王阳明全集》卷一，《与曾宅之》。

④ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2007，第207页。

媸，一过而不留，即是‘无所住’处。”[1]

笔者认为，陆、王尤其是王阳明所推崇的“无”不仅是境界之无、本体论之无，而且还是工夫之无。更为有意思的是，由于他们不是从自在的、静态的、素朴的角度，而是从为人的角度、从体验的层面探讨“无”的，因此他们的“无”还有现象学的意蕴，甚至有靠近海德格尔的属人的无的意义。要弄清这一点，最要紧的是关注他们在名实问题上的思想。

在语言文字问题上，王阳明有近似于禅宗的看法，既强调要不立文字，又强调要不舍文字。在这里，最关键的是搞清古人创立文字以及圣人著书立说的主旨。他说：“圣人述六经，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。”[2] 如果没有把握到这一点，文字就便成了杀人的利器，就变成了导致天下不治的渊薮。“天下所以不治，只因文盛实衰。人出己见，新奇相高，以眩欲取誉，徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实。”[3] 大意是，天下之所以大乱，是因为人们太看重文饰，而不注意实际。人们各自畅述自己的看法，以致新论迭出，竞相争妍。其实，这混淆了人们的视听，误导人们追逐文饰，以此沽名钓誉。其结果是使人们忘记了本然和实际。在他看来，像程颐这样的人也“未得圣人作经之意”，即没有弄清圣人作经、立文字的本意。孔子在世时就知道或预料到了这一点，因此只是根据人们的问题、特定的对象及素质发表自己的看法。他不肯多说话，甚至有时说：“予欲无言”，即不想说话。原因是怕人们执著于文字。孟子也说：“尽信书，不如无书。”在王阳明看来，当务之急是厘清文与实、文本与意义的关系。根据他对圣人经典的理解，“圣人作经，固无非是此意，然又不必泥着文句”[4]。意思是说，圣人设立文字，创作经典的本意是要让人们返归自心，发明自心，因为所有一切真正的价值都在那里。为宣说这一主旨，便针对不同情况用了不同的文字表述，因此圣人又从不拘泥于文字。

陆、王意识到，要消除“文盛实衰”“靡然争务”而离实愈来愈远的弊端，首先必须弄清圣人作经、立文字的本意。在天、帝、命、人、性、心等问题上，自古至今的人立了不计其数的文字，在心的问题上，也有各

---

① 王阳明：《答陆元静》，《全书》二，第64页。
② 王阳明：《传习录·徐爱录》。
③ 王阳明：《传习录·徐爱录》。
④ 王阳明：《传习录·徐爱录》。

种各样的心理语言。过去，人们由于不知在语言、实在、思想之间作出区分，而常常把它们混淆起来，以至于把“天”“帝”“性”“心”“命”等当做是不同的实在。更有糊涂者，去进一步讨论它们之间的主次或决定被决定、产生被产生的关系。究竟该怎样把握它们呢？陆、王的基本观点是：宇宙森罗万象，不过一实，而一实用语言指谓、描述则可达于无穷。这就是说，从宇宙、人生的本体、本来面目上说，只有一实，但用语言描述、解释则可以多种多样。王阳明说：“性一而已，自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，立于身也谓之心。……名至于无穷，只一性而已。”[①] 意思很清楚，所谓的实只有一个，它是宇宙的本体或未来面目，但从不同的角度去把握并用语言表达出来，则有多途，甚至“无穷”。例如，就其形体来说，可称之为“天”；就其作用为主宰万物运行来说，可称做“帝”；就其流转运行或发生作用的方式来说，可称之为“命”；就其体现于人之中来说，可称做“性”；就其对身有主宰作用来说，可称之为“心”。

又如，同一本体，我们既可曰“理”，又可曰“文”“礼”。他说：“‘理’之发现，可见者便是‘文’，‘文’之隐微不可见者谓之‘理’，只是一物。”这就是说，“理”其实就是“礼”。因为理与礼是体用关系，即理之发见，必然表现为礼，如孝敬父母、尊君、忠信不移等。因此本来是一，但从不同角度来说，便有异名。可见，如果不从语言上看问题，就会自然而然地把文、理看做两个东西。“心”“物”等词也是如此。世界只是一理，从不同的角度观察、描述，便表现为“理”“礼”“心”“物”“知”“意”等。王阳明说得很明白：“理一而已。以其理之凝聚而言，则谓之性；以其凝聚之主宰而言，则谓之心；以其主宰之发动而言，则谓之意；以其发动之明觉而言，则谓之知；以其明觉之感应而言，则谓之物。”[②] 这里特别值得注意的是，王阳明把“物”也看做与“心”一样的指谓同一理的方式。如果这样理解，物与心、身与心就不是两种实在，而就是一种实在。由于人们看问题的角度不同，述说方式不同，它才有两个名称。这里隐含看一个革命性的、在今天仍然是新奇的结论：心物、心身同是一个东西，用语不同，才有两类描述方式。换言之，人身上并不存在

① 王阳明：《传习录·陆澄录》。

② 王阳明：《传习录·答罗整庵少宰书》。

心、身这样两个东西，把人划为心物两个世界是错误的。同一个人，从一方面描述是心，从另一方面描述则是身。他说："耳、目、口、鼻、四肢，身者，非心安能视、听、言、动？心欲视、听、言、动，无耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但只其充塞处言之谓之身，指其主宰处言谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物，只是一件。意未有悬空的，必着事物。"[1] 由上可以说，王阳明的思想及方法有其超前之处。我们知道，在哲学的"语言学转向"出现之前，人们总是从实在论的立场看待心身问题，即不假思索地把心看做实在的、存在的，要么是作为实体，要么是作为属性或机能，以为人身上客观上有心，然后在认识到它以后才有安立名称的活动，最后有"心"一词。随着"语言学转向"在心灵哲学中的推广，人们开始把这一认识顺序颠倒过来，即先把心是否存在这一问题悬置起来，而一开始就把"心"作为语词看待，通过分析其用法揭示其意义。王阳明的上述论述其实隐含了这一精神，在他看来，"心"只是一个名称，只是无限的述说、指谓方式中的一种。用这样的方式看问题，"心"的本质便清楚了，过去围绕心身问题而产生的困惑也在一定程度上得到了克服或减轻。

既然多名要表述的无非一实，那么该怎样理解这一实呢？在陆、王看来，只要方向正确、方法得当，随便从哪一范畴入手都能收到殊途同归的效果。以性这一范畴为例，王阳明说："性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。……性之本体原是无善无恶的，发用上也原是可以为善，可以为不善的。……孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。"[2] 从本体上看性，它就是无，无所谓善与恶，但从用上说，这个实则表现为有。众所周知，在心性问题上，先秦爆发了著名的性善说与性恶说的争论。儒家正统一般站在孟子一边，对荀子则多持批判态度。王阳明尽管仍遵循儒家的基本路线，但由于采用了新的语言分析的方法，因此对这一争论作了恰到好处的抉择。在他看来，性可从不同角度用不同方式来述说，至少可从体、用、源、流四个角度加以描述。这样来看，孟荀就不存在根本的冲突。因为孟

---

① 王阳明：《传习录·陈九川录》。

② 王阳明：《传习录·德洪录》。

子的性善论是从源头上说的，且只说了个“大概”，而荀子的性恶论是从“流弊”上说的，因此也不能完全抹杀他的合理性。

再看理。他们的基本界定是“心即理”。陆九渊说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”[1] 意谓：万事万物存在于心之中，它们充满心间又显现于世界之中。充满于世界之内的东西，没有不是这个理的表现。而此理在特定意义上既可以说是无，又可以说是有。“道”也应如是来理解。陆九渊说：“语大，天下莫能载焉。”“语小，天下莫能破焉。”一事一物，纤悉微末，未尝与道相离。“自形而上者言之谓之道，自形而下者言之谓之器。天地亦是器，其生覆形载必有理。”[2] 意思是说，若说道大，天下没有什么能承载它，因为道至大无外，若说其小，天下没有什么能攻进去，因为它压根就什么也不是。但是任何事物，不管多么微小，都不能与道相分离。天下的道是同一的，且只有一个，从形而上来说就是道，但从形而下言，则是具体事物。天地也是器物，其生成、包容、承载万物都有其内在的理。

当然应该承认，尽管他们所说的无是比较全面的，有多种意义，但境界之无在大多数情况下居于主导地位。因为他们的心学关心的核心问题是如何去凡成圣，如何去人欲存天理。而要解决这类问题，最关键的当然是弄清：圣人的气象或境界，成就这种境界的原理、条件和方法。这样一来，境界之无便成了中心的中心。但陆、王的“无”论的特点又在于：境界之无又不是无根的浮萍，不是纯粹的设想或理想，而是以本体之无为基础的。更为重要的是，向境界之无的挺进不是要到达一个对人完全陌生、从未去过的地方，而是向本然状态即心体之本无的回归，亦即是“回家”。既然是回归，这境界之无便自然有自己特殊的内容及特点。

第一，陆、王崇尚的境界之无是圣人的真实境界。之所以说真实，是因为它以道为主宰。陆九渊说：“千古圣贤只是办一件事，无两件事。”[3] 那就是主于道，以道为主宰。换言之，“乐循理，谓之君子”[4]。他们承认，历史上出现的圣贤千千万万，各有其个性，各有各的“气象”，但又有共性，有共同的气象，尤其是内在的气象。那就是致良知、循天理。陆

---

① 陆九渊：《象山语录·严松所记语录》。

② 陆九渊：《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

③ 陆九渊：《象山语录·周清叟所记语录》。

④ 陆九渊：《象山语录·包扬所记语录》。

九渊说："使尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，七八圣人合堂同席而居，其气象岂能尽同？我这里也说气象，但这不是就外面说。"[①] 意思是说，圣人共有自己的内在的气象，这就是心与道合，时时事事循理而行。王阳明也承认圣人有圣人的气象。问题在于：它是什么？怎样识别？他的回答是："圣人气象自是圣人的"，要认识，别无他途，那就是"就自己良知上真切体认"，因为"自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣"[②]。很显然，他所理解的"圣人气象"就是"良知明白"。他还说："所以谓之圣，只论'精一'，不论多寡。只要此心纯乎天理处同，便同谓之圣。"从心的角度来说，圣人自始至终所做的事就是让心恢复其本来明净的状态。而圣人成就之后，其心态是既没有物欲蒙蔽、又没有善恶愿望的状态。如果一心想为善去恶，有心为道，这还不是本心的自然流露，因为本心是本然纯寂、没有一丝杂念的状态。从外在行为上来说，圣人一言一行与道不违。就像孔子形容的那样，从心所欲不逾矩。"六十而耳顺"，知见到矣；"七十而从心所欲不逾矩"，践行到矣[③]。耳顺是认识了道的境界的表现，从心所欲而不逾矩是实践上达到了道的境界的表现。

第二，进入了境界之无的圣人是"无事"的人，因此"只似一个全无知、无能底人。及事至方出来，又却似个无所不知、无所不能之人"[④]。陆九渊还说："'万物皆备于我，'有何欠阙？当恻隐时自然恻隐，当羞恶之时自然羞恶，当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅。"[⑤] "无思无为，寂然不动，感而遂通天下之故。"[⑥] 这意思是说：心态寂然，无思无为无事，但又能根据阴阳相感之道而会通万物之理，该作为时必有作为。而此作为本身是无所作为的。

第三，境界之无不取决于才学，而体现于心态。例如，伯夷和孔子在才学上确有不同，但都可称为圣人。朱熹说："圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。……人到纯乎天理方是圣。……然圣人之才

---

① 陆九渊：《象山语录·严松所记语录》。

② 王阳明：《传习录·启问道通书》。

③ 陆九渊：《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

④ 陆九渊：《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

⑤ 陆九渊：《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

⑥ 陆九渊：《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

力，亦有大小不同。”[1] 意思很清楚，圣人之所以为圣人，不在于才力，因为才力是用不是体，而在于圣人有一颗纯乎天理、没有杂念的心，按王阳明的说法，则在于“止于至善”的心。这里所说的“止于至善”用的是《大学》中的广为人知的命题，但到了王阳明嘴上则被赋予了特有的意义。那就是“至善者，性也。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然已”[2]。也就是说，性就是至善，就是没有一丝一毫的恶，而止则是回复到或停留于至善之上，让本然的性、善显现出来。既然如此，至圣的途径便清楚了，那就是“学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳”[3]。而不能从学问知识上去学圣人。

应看到，王阳明在有无问题上，尽管有接近于释道的地方，但从根本上说，并没有违背儒家固有的崇尚刚健有为的精神。他们只是在肯定世界的实存、价值的实有的前提下，承认人在境界上追求无的可能性、必要性和重要性。陈来说：这样做，“不仅使人的精神发展更为完满，而且使人能更好地履行其社会、道德义务”。还应注意的是，王阳明的这种吸收佛教思想、充实儒家学说的做法“不值得大惊小怪”，因为“宋代理学中一直有这样一个趋向……阳明的思想不过是这一传统发展的高峰”[4]。尽管他们常言本体之无，但那不过是世界之唯一实理的另一种言说方式而已。

佛家的尚空思想和儒家的贵有思想毕竟是两种不同的本体论和价值论，有和无毕竟是两个内容根本有别、矛盾对立的范畴，因此王阳明将它们冶于一炉必然要回答它们如何结合、孰重孰轻之类的问题。其基本态度是：两者的轻重不是绝对的，究竟应突出哪一方面，应看条件。陈来先生概括说：“他的言辞之间表现出对于‘无’的某种更明确的向往……无的境界更为高远，更难达到……因而，论高远，以无为高；论轻重，则以有为重。”[5]

怎样进入无之境界？王阳明的回答很辩证，即要同时在“有心”与“无心”上做文章，或在两者之间保持必要的张力，不能绝对地说无心是实还是幻。王阳明说：“‘有心俱是实，无心俱是幻’，是本体上说工夫，

---

① 朱熹：《近思录·薛侃录》。
② 王阳明：《传习录·徐爱录》。
③ 王阳明：《传习录·薛侃录》。
④ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2007，第208页。
⑤ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2007，第212页。

‘无心俱是实，有心俱是幻’，是工夫上说本体。”[1] 这两句中的“有心”和“无心”有不同的所指。从具体操作上说，在心有了善恶分别的前提下，首先要承认心之善恶差别，这种承认是“有心”，是实，而如果把善恶的对立视作虚假，即是“无心”，那么便是错误的，是幻。后一句中的“无心”指的是对任何事物都要“不生其心”，不起心动念，“有心”指的是无心的反面，是分别心。要“工夫上说本体”，要进到人的本然的精神状态，就要把有心看做虚妄，予以灭除，而在一切时候做到无心。这样做“俱是实”。

王阳明的“四句教”体现的也是上述态度。“无善无恶是心之本体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”王阳明对心体的看法是：心本来是非有非无、无所谓善无所谓恶的，“原是明滢无滞的，原是个未发之中”，由于习气的作用，才有所谓的善恶之分。而做人成圣的任务就是用良知“知善知恶”，通过格物为善去恶，直至回归心体的“原本”状态。

四　王夫之对中国古代哲学有无之辩的总批判

王夫之（1619—1692）是明清之际具有广博学识的思想家，因晚年隐居湘西蒸左石船山（今湖南衡阳县曲兰），也被称为船山先生。他不仅继承和发展了传统儒家思想，建构了自己的集宋明思想之大成的哲学体系，奠定了自己“儒学大家”的地位，因而被称为清初“三儒”（另两位是顾炎武和王宗羲），而且对2000多年来的中国学术思想作了全面系统的反思和批判性总结，从而使自己成为中国古代学术思想的集大成者。在哲学的有无之辩上也是如此，通过对道、佛、玄等各家的有无之辩的批判性反思，提出了自己融各家之长的思想，使中国古代的有无之辩走向了终结。

王夫之对过去有无之辩的批判性反思主要集中在对佛、道、魏晋玄学各家有关思想的考察和批评之上。从他的大量论著不难看出，他不仅对道家和玄学造诣极深，而且对佛教也有较深入的了解，对它们的有无之辩有自己的判释和归纳。例如，他对佛道在体用关系问题上的看法是：“佛、老之初，皆立体而废用。用既废，则体亦无实。”[2] 对佛道在有无、虚实、

---

① 王阳明：《传习录》下，《全书》三，第85页。

② 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第46页。

动静等问题上的看法，他作了这样的概括："释氏以法界为梦幻，知有之有而不知无之有，知虚之虚而不知虚之实。""老释以无在有外，琼然无对之孤光为性，惟不知神之气、气之与形，相沦贯而为一体，虚者乃实之藏。"[①]

在有无之辩中，过去的论者之所以在有无两者谁最为根本、谁是本体、无是否能生有、有无是否相待等问题上陷入了激烈的争论，前提在于作了这样的预设，即设想除了实在存在的有之外还存在着"无"这样一种东西。王夫之赞成张载的看法：作这种区分是"诸子浅妄"的表现。在他看来，这里存在着名实关系的混淆。如果所指之实真的像"无"所说的那样，是真的没有，那么就不能再把它当做本体，再强调它有产生和主宰万物的作用。因为既是"无"，就既不会存在，也不会有作用。而如果所言的那对象真的有被赋予它的那种种作用，那么就不应称其为"无"，而应放在"有"的范畴之下。从存在论上说，世界上有存在地位的东西只能是"有"，"无"是没有的。既然如此，就不能作有无的区分。换言之，作为过去有无之辩之前提的有无区分是根本错误的。在分析错误的原因时，他像张载一样认为，之所以有这种错误，是因为过去的论者误把事物的幽与明或隐与显的关系搞混淆了，进而误把幽明当做无有。就幽与明来说，明显的事物则具有有形可触的特点，具有幽隐特点的事物由于或者表现为微细，或者表现为潜能，因此超越于人的见闻觉知。但不管怎么说，"幽"或"隐"不能与"无"等量齐观，因为它仍是"有"的一种形式。他说："幽明者，阖辟之影也。"有幽明特点的事物之间没有产生和被产生的关系，"不得谓幽生于明，明生于幽也"[②]。

过去的有无区分除了根源于上述混淆之外，还有深刻的认识论根源，这就是以是否被见闻作为判断有无的标准，如把可见闻的当做有，把不可见闻的当做无。在王夫之看来，这个标准是不能成立的，据此判断的有无并非是真的有无。如气有聚散，根据上述标准，气之聚即为有，散即为无。这显然是不对的，因为气之散并不等于无。气之聚散其实是气的两种存在状态。"聚而明得施，人遂谓之有，散而不明不可施，人遂谓之无。不知聚者暂聚，客也。非必常存之主，散者，返于虚也，非无固有之实；

① 《船山全书》第12册，岳麓书社，1992，第362页。

② 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第40页。

人以见不见而言之，是以滞尔。"[1] 不仅通常所说的无不是真正的无（因它返于虚，表现为另一种存在），而且常说的"有"也有问题，因为那种不变的、恒常的有是没有的，表现为形的、由气聚集而成的东西都是暂时的，是"客"。

王夫之还认识到：过去以可见、有形为存在标准是完全错误的，因为眼所见的无形不一定是真无形的。他说："无形，非无形也，人之目力力穷于微，遂见为无也。"[2] 由于目力有限，人可能把有形的当做无形的，因此据此说它是无就大谬不然了。

以耳目之闻见为有无的标准犯了一叶障目或以偏概全的错误，仅以它们作为认识世界的通道将导致严重的恶果，如将许多真正的存在排除在存在大家族之外。他说："因耳目不可得而见闻，遂躁言之曰'无'，从其小体而蔽也。"[3] 这个标准的错误在于它的狭隘性、以偏赅全性。可见可触的当然是存在的，但有许多不可见不可触的东西也照样是存在的。如"道""理"都不可见闻，其实、其有无疑。"深者，不闻不见之实也；几者，隐微之独也。极之而无间，研之而审，则道尽于己而忠信立。"[4] 体也是一种存在，"故虽视而不见，听不可闻，而为物之体历然矣"[5]。

过去有无之辩所说的"无"不仅存在着上述错误，还有认识上的懒惰、褊狭而导致的不到位。在他看来，过去人们言有无和生灭是基于"本无始生"这一前提，即认为那作为本体的东西本来就是无，其他的具体的有则不是从来就有的，而是在某一时空被产生出来的，因此都可以说是"始生"。王夫之认为，如果说有本体的话，此本体不应是本无，而一定是"本有"，可把它称做气。所有的由聚散、赋形而成的万事万物都是由它而出的。他说："阴阳者，气之二体，动静者，气之二几，聚散、出入、形不形从来也。"[6] 此作为本体的"气"幽隐，不是轻而易举就能被认识到的，不下工夫是不能接近的。而过去的有无之辩在把本体称做"无"其实是认识上懒惰的一种表现。在他看来，有些事或物未发生，以潜在形式存

---

[1] 《船山全书》第12册，岳麓书社，1992，第29页。

[2] 《船山全书》第12册，岳麓书社，1992，第38页。

[3] 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第44页。

[4] 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第47页。

[5] 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第51页。

[6] 《船山全书》第12册，岳麓书社，1992，第24～25页。

在，并不意味着它们是无。正如张载所说："于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无。寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。甚矣言无之陋也。"[1]

基于上述分析，王夫之顺理成章地得出了这样的结论：以前区分开来的有与无，其实是没有区别的，即是"无异"的，换言之，"有"与"无"的概念是相对的。一事物在特定意义上可被称做有，换一角度，如就其幽隐、变动而言，则可被称做无。他说："有无混一者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。"[2] 为不致在论辩中陷入混乱，他赞成张载的做法，即不说"有无"，而言幽明，因为"有无"名不符实。他说：张载"言幽明而不言有无，至矣"[3]。

王夫之进一步指出：过去的有无之辩由于对有无作了错误区分，因此接下来的对有无的探讨，如关于有无是否相生、是否相待等的理论，皆是一派胡言。他说："谓有生于无，无生于有，皆戏论。"[4]

王夫之的上述分析颇有现代西方语言哲学以分析为武器批判传统形而上学的意味。例如，他在反思过去的有无之辩时不是停留在表面，而试图深入到问题产生的语言根源之上，进而对问题本身作出批判。在他看来，由于语言的误用，有无之辩所争论的问题其实不是有意义的真问题，而是假问题：既然"有无"的语言上的区分有混乱，因此围绕它们的争论自然是虚假的、无谓的、没有结果的争论。王夫之指出：这些问题及争论"陋甚"，弊大于利。他说："明有所以为明，幽所以为幽。其在幽者，耳目见闻之力穷，而非理气之本无也。"这就是说，理气只是由于耳目难以见闻才表现为幽暗，并不意味着它们本无，或可称做"无"。人们不明白这一点，如"老庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣"[5]。

王夫之尽管没有像古希腊哲学家那样展开对"是"（to be）本身的形而上学思考，但确有关于"存在"或"有"本身（"作为存在的存在"）的意义的存在论思考。在作这种思考时，他还像许多西方学者一样引进了据以说明"存在"本身的元范畴。这里所谓元范畴即指可以用来说明、解

① 张子：《正蒙注》一。

② 张子：《正蒙注》一。

③ 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第40页。

④ 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第40页。

⑤ 王夫之：《张子正蒙注》七。

释、规定“存在”的范畴，而其本身又不可能被其他范畴解释。如前所述，对存在本身的思考的目的就是要确定“存在”或“有”这个词的最一般意义或核心意义，而一旦确立了这个意义，就等于颁布了一种存在论标准。例如，如果像刚才被批判的观点那样，以为“存在”指的是“可见”的东西，那么这个意义便成了一种标准，据此，不可见的就是非存在，反之，即存在。王夫之既然否定了常见的、传统哲学的那个存在标准，他一定会探寻自己的标准。在他看来，要探寻这一标准，必须引入“诚”这一元范畴。

“诚”原本是中国哲学的道德范畴，经王夫之改造，现同时成了他的存在论的最高范畴，或元范畴。之所以说它是“元”，是因为它在他的体系中比“有”“无”更高，是说明“有”“无”的根据。他说：“说到一个‘诚’字，是极顶字，更无一个字可以代释。”[1] 它解释的层次到顶了，可解释别的，但不能为别的所解释。“诚”是何意？它指的是这样一种实或真，从本质上说，它是绝对的有或事实，而不是虚无；从构成上说，诚基于气，是气的特性。而气有阴阳，“阴阳有实之谓诚”[2]；从普遍性上说，它能涵盖一切，是名副其实的“共有”。很显然，他对“诚”的抽象的确也是基于各种存在者。但由于这里作样本的存在者不再是过去存在论所关注的有形可见之物，而超越于它们，进到了无形不可见的存在者，如气、阴阳之气等，因此他对存在之意义的认识由于抽象的范围加大了、深度加深了因而又向前迈进了一步。尽管他不一定真的找到了他想找到的“共有”，但由于他有这样的存在论意识，因此他至少在朝正确方向前进。在他看来，只要是实或诚的东西，不管其有形还是无形，可见还是不可见，就都是存在的。因此存在的根本标志是“实”或“诚”。是故他说：“夫诚者，实有者也。——实有者，天下之共有也。”[3] 从世界存在论发展的历史来看，这一寻求“天下之共有”的思想无疑是弥足珍贵的，因为它把存在论的一个主要任务明确地摆在了人们的面前，并作出了自己富有个性和创意的探讨。因此有理由把它看做对世界存在论发展史所做的一项了不起的贡献。

王夫之这里的探讨是极有前瞻性的。后来西方的哲学家如海德格尔在

---

① 王夫之：《读四书大全说》卷九。

② 王夫之：《张子正蒙·太和篇注》。

③ 王夫之：《尚书引义·说命上》。

探讨存在意义之提炼方法时也表达了类似的思想，如认为，要找到存在的一般意义，必须解剖存在者。至于要解剖多少，解剖什么，不同的人有不同的看法，如海德格尔主张解剖人这一特殊的存在者。从王夫之的实际操作来看，他的看法显然是强调要关注尽可能多的存在者，尤其是不能把眼光只盯在有形可见之物身上。惟其如此，才能真正找到他试图找到的万物的“共有”。因为如只着眼于可见的事物，那么就只能形成像常识那样的存在标准，其结果是把真有存在地位的东西（如气、共相、体）排除在存在的范围之外。鉴于这一缺憾，王夫之便把搜寻的范围扩展到了无色、无声、不可言说乃至没有认识到的东西等之上。他说：“目所不见，非无色也；耳所不闻，非无声也，言所不通，非无义也。”[①] 这里有一个重要的为西方巴门尼德、康德、黑格尔以及后来的现象学关注的问题，即存在是否以可知为界，或者说，未知的、不可知的是否有存在地位。王夫之也注意到并思考过这个问题，其结论是：“知有其不知者存”，意谓知道的是存在的，还应知存在着未知的东西[②]。王夫之尽管不知道巴门尼德及其存在论原则，但对把存在限定在思维的范围内这样的看法作了有力的否定。他说：“思之所不至而有理。”[③] 这就是说，可被思维的是存在的，不能被思维的也是如此，如一般的认知、思维没法企及的理就是如此。总之，在抽象、概括存在的一般意义时，关注的存在者种类及数量越多，其结论的普适性就越大，就越接近于事实。只知其一，则一无所知。王夫之由于关注到了更多的存在者，如无形之物，不可见、不可知之物等，因此他的认识至少远远超越于过去的认识。如前所述，他理解的“存在”或“有”的最一般的意义或规定性就是“诚”或“实”。他说：“夫诚者，实有者也，前有所始，后有所终也。实有者，天下之共有也。有目所共见，有耳所共闻。”[④] 所谓实，一方面，表现在有质之上，即质的规定性，如规定性不在于它的表面现象、外围（郛）和轮廓，而在于它的内在的质。以城墙之存在为例，“莫之为郛郭，惟有郛郭者，则旁有质而中无实”[⑤]。另

① 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第31页。
② 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第31页。
③ 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第31页。
④ 王夫之：《尚书引义·说命上》。
⑤ 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第31页。

一方面，如果是实，它一定有作用，有可依赖性。“夫可依者，有也。”[1]

王夫之对真正存在论意义上的有无之辩的思入还表现在：他还像亚里士多德一样对存在的种类作了探讨，当然尚未从逻辑上揭示存在的范畴体系，只是对存在的样式作了列举。例如，他认识到：存在的样式除了表现为道、气、太极等不可见的实在之外，还可表现为风霆雨露、山陵原野、阴阳、柔刚、飞潜动静、民之原生利用、得失、善恶等[2]。这个存在论范畴“清单”尽管没有亚里士多德的范畴体系那么完整和严谨，但它也有其独到之处，如注意到了亚里士多德没有注意到一些存在样式，如社会现象、人的行为及其后果（得与失）和伦理道德样式（善恶）等。

王夫之否定过去的有无区分以及以此为基础的有无之辩，是否意味着他绝对抛弃了“无”而不谈论、研究“无”呢？不是这样。过去的有无区分的问题不在于它谈论“无”，而在于把作为“有”的样式的“气”等当做是无。在他看来，谈无不仅是必要的、不可避免的，而且是可能的。

“无”一词既然产生了，肯定有它的道理和必要性，肯定值得探讨。这里关键是弄清它的正确用法。王夫之也提出了这一问题：它的正确的用法是什么呢？“天下果何者而可谓之无哉？”世上究竟有什么东西可被称做“无”呢？王夫之肯定“无”或“没有”等词可成为正确的表达式，因为天下确有被称做“无”的对象。有这样几种情况：第一种情况是只有当某物真的没有某属性时，用“无”来述说才是正确的。他说：“言者必有所立而后其说成，今使言者之一无于前，博求上下四维古今存亡而不可得穷矣。”如果龟无毛，将“无”字用上去才是对的，反之，说的就不是龟而是狗之类。如果麋有角而兔没有，那么就可把“无”用到兔之上，否则说的就是麋。他说：“言龟无毛，言犬也，非言龟也。言兔无角，言麋也，非言兔也。”[3]也就是说，“无”一词也可以有指称，即指真正的没有。作为认识，它也有对错。如果龟没有毛，你认识到这一点，并说“它无毛”，那么此认识及表述即为正确。反之，它没有毛，你偏说它有毛，不承认这里的“无”或“没有”，即为错误。因为有毛的是狗之类的动物。基于上述分析，他对这一类的“无”作了这样的界定：“寻求而不得，则将应之

① 《周易外传》卷二。

② 《尚书引义》卷五。

③ 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第41页。

曰‘无’。”[①]

第二种情况是用“无”去言说某种特殊的有。这种有不是常见的、一般的有，而是特殊的东西，人们没法用常见的方式接近它们，也没法用一般的词汇去述说，为某种原因姑且将其称为“无”。这就是说，凡可如此称做“无”的东西，其实并不真的是无，因为这种无不可说，而一当说了，即说的不是无，而是有。他说：“既可曰无矣，则是有而无之也。”[②]

第三种情况是“有”与“无”像“动”与“静”等对立范畴一样可表述事物之上矛盾统一着的一种属性。例如，“静则无，动则有”[③]。因为事物可同时有动静二性，因此可以说事物同时有有无两面。再者，万物都有其内在的道或理，在特定意义上，它们也可被称做“无”。他说：“形象有间，道无间。道不择有，亦不择无，与之俱往。”[④] “含万物而入万物”[⑤]，道“可名为无”，如果用“无”指称道，则可说“无以生有”[⑥]。如果道可以被称做无，那么作为万物之本原的太极、太如、气等也是如此。他说：“道者，天地人物之通理，即所谓太极也。……合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。”[⑦]

最后，王夫之还注意到了儒道释所关注并经常讨论的一种“无”，即至圣必然会碰到的“无”，它又常表现为境界之无和工夫之无。王夫之在论述人生境界或最佳生存状态时无疑受到了佛教的影响，例如，他所崇尚的境界就是一种无为的境界，而无为之境就是佛教所说的“大圆镜智”所证之境，只是他的说法不同罢了：“‘君子不器’，而谓圣人之心如镜空衡

① 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第41页。
② 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000。
③ 《船山思问录》，“附录·老子衍，”王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第128页。
④ 《船山思问录》，“附录·老子衍，”王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第113页。
⑤ 《船山思问录》，“附录·老子衍，”王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第118页。
⑥ 《船山思问录》，“附录·老子衍，”王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第118页。
⑦ 《船山全书》第12册，岳麓书社，1992，第15页。

平，可乎？镜能显妍媸而不能藏乎，衡能测轻重而随物以轻重，本无故也。”[1] “无之事，行不逮而心喻之；心止矣。故尽心则知天。放其心于心行路绝者，舍心而下从乎意以迁流者也。志、神、气交竭其才，笃实以发光辉，谓之尽心。”[2]

---

① 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第50页。

② 《船山思问录·内篇》，王夫之撰、严寿澂导读，上海古籍出版社，2000，第51页。

第十四章　印度古代哲学—宗教的非存在探究

本章的主要任务是在考察印度古代哲学—宗教有无之辩的一般进程和特点的基础上探讨佛教以外的印度古代哲学和宗教的非存在论及其主要论证。由于佛教对有无之辩作了最为全面和深入的探讨，内容博大精深，举世无双，例如，它不仅涉及了存在论和狭义本体论的主要问题，对有无本身作了既有宗教特点又有纯形而上学性质的思考，而且扬己之所长，真正将“空”或“无”作为独立而特殊的思考和证悟的对象，建立了世界上最为庞大、繁复和深邃的理论体系，堪称关于无的繁琐哲学，仅从语言上说，它所谈论的“空”同时具有本体论（狭义）、存在论、境界论、工夫论、认识论和现象学等多种意义，因此自然是我们关注的重点。为此，我们将另外用三章的篇幅对之作较为详细的讨论。

第一节　印度古代哲学—宗教的有无之辩的基本进程和一般特点

印度是文明发展最早的国家，早在公元前16世纪就有不俗的表现，从那以后，便绵延不绝。由于它有比较发达的本体论和语义学（如对句义的研究）以及随之而来的较为全面的范畴体系，加之有与之相应、与之相互促进的抽象思辨能力，非存在论在这片沃土上便应运而生，茁壮成长。例如，通过对各种语言表述形式的所指或指称的研究，发现否定句也有其独特的所指，那就是人们所面对的一种特殊对象，即没有或无。古印度的哲人智者不仅自觉产生了对它们的形而上学的惊诧感，自觉对这一令人困惑的对象作出哲学思考，而且在发现许多非存在形式的同时，形成了自己独具一格的、堪与西方非存在论相媲美的理论。另外，他们也有对存在本身的关注，这表现在：他们不仅探讨了存在的意义、区分标准等问题，而且还提出了存在的真假问题，即真有与假有的问题，并作出了有一定启发意义的探讨。还值得一提的是，古印度的有无之辩是在哲学与宗教难分彼

此的大背景下展开的，因此同时带有较强的哲学和宗教色彩。

印度哲学—宗教的有无之辩是随着古印度哲学—宗教的发展而发展的。一般来说，古印度哲学的发展经历了吠陀时期（前1500～前800年）、奥义书时期（前800～前500年）、史诗时期（前500～前200年）、经书时期（前2～4世纪）和新婆罗门教时期（4～9世纪）。

吠陀时期是吠陀本集亦即狭义吠陀产生和初步流传的时期。“吠陀”是梵文“Veda”的音译，原文指知识，是记录古印度宗教、文化历史的文献，由在不同时期产生的许多文献构成，被古印度人视为天启的圣典，也是婆罗门的经典。从语义上说，它有广义和狭义之别。广义的吠陀包括吠陀本集、梵书、森林书和奥义书，狭义的吠陀只指吠陀本集，由四部分构成，如《梨俱吠陀》《耶柔吠陀》《沙摩吠陀》《阿达婆吠陀》。它们都是关于神的颂歌、祷文、祭词和咒语等的汇集。从内容上说，吠陀表达的主要是这样一些宗教—哲学思想：人类的命运、自然界的现状都是由各种神及其意志决定的。当然，在决定人类命运、事件的作用中，不同神的作用是不一样的，因此人们对它们的态度、崇拜也应不一样。吠陀也包含了一些初步的哲学思想。例如，一些吠陀诗人提出了“彼一”（tad ekam）这样的本原概念。它是最初的、带有始基性质的存在，超越于“有”和“无”之上。《无有歌》还涉及了“有”“无”问题，认为在泰初既没有“有”，又没有“无”。

奥义书时期是指公元前800～前500年这一诞生了真正具有宗教和哲学意义的大批奥义书的时期。奥义书虽属广义的吠陀文献的范畴，但又有自己的特点。首先，它是晚出的，大约出现在公元前800年左右，后又不断有补充，甚至有的是公元前后产生的。其次，它形成了比较成熟的哲学思想，涉及世界观和人生观等重大问题。最突出的理论有：关于梵我同一和轮回解脱的思想，以及关于世界的构成要素的理论等。

史诗时期是古印度思想发展的鼎盛时期。其标志性的事件是出现了两大史诗：《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》。学术研究空前活跃，新思想、新思潮不断涌现，如出现了大量的反婆罗门新思潮。有的说有数百种之多。最主要的人物是六部论师，最主要的派别是佛教、耆那教和顺世论。这三派的共同特点是向吠陀权威挑战，因此是典型的非正统派，被称做“异流三派”。

经书时期的重大事件是出现了六大派别。正统派在公元前2世纪到公

元4世纪的发展中，演变成了六个派别，如数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差派和吠檀多派。它们的共同特点是维护吠陀权威。之所以被称做“经书时期”，是因为每个派别在这一时期都创作和发表了自己的经书。

在新婆罗门教时期，婆罗门教完成了向新婆罗门教即印度教的转化。下面，我们概括说明古印度有无之辩的一般特点。

第一，在世界历史上，古印度的非存在论是最早涉入这一领域的。例如，早期吠陀和后来的奥义书谈“无”的内容都比较多。《梨俱吠陀》中的《创造之歌》（有的译为《无有歌》）、《生主歌》《原人歌》等都宣说了“无”的观念。它们认为，世界万物产生之前是“无”，“无”之前的最初既无“无”，又无“有”。后来，无出现后逐渐派生出诸有。《创造之歌》有这样的描述：“那时既没有‘有’，也没有‘无’，既没有空中，也没有那外面的天。……当时没有死，没有不死，没有夜、昼的标志，那一个以自己力量无风呼吸，这以外没有任何其他东西。起先黑暗由黑暗掩盖，那全是没有标志的水。”[1]

奥义书中也有较丰富的非存在论思想。“梵”是奥义书经常出现的词，它除了具有宗教神学的意义（如被看做造物主、最高崇拜对象等）之外，还有较明显的哲学意蕴，如被描述为一切事物的本体、最高的实在。许多奥义书认为，它不是具体的事物，也不具有个别事物的属性，而具有超越的、无限的性质，如《广义奥义书》说它不粗不细，不长不短，不红，不湿，非明非暗，非空非风，无内无外。从描述的角度说，它是人们无法用语言表述和理解的对象。但其作用却远迈一切有形事物，如作为识的梵有指引和支撑世界的作用，所有一切都由它所确立。这与中国道家和道教所讲的作为“无”的道有部分的一致。

奥义书的另一核心概念是“我”（atman），一般音译为阿特曼。有两种指称，一是指人我，即在每个人的肢体、生命中作为主宰和中心起作用的东西，也可称做“小我”。另一所指是梵，即宇宙大我。它是世界万物的主宰。《唱赞奥义书》说：“才智者，以生气为先，以光明为形，以真理为念虑，以无极为自我，涵括一切业，一切欲，一切香，一切味，涵括

---

① 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第13页。

万物而无言，静然以定。”[①] 在小我大我关系问题上，奥义书一般持梵我同一、或梵我一如的观点，认为两者在本质上同一，梵是一切小我的本质。当然由于小我之无明，小我便与大我相分离。一当消除无明，两者便又能同一。

在上述思想的基础上，奥义书还表达了“有”始于“无”的思想，如《大林间奥义书》说：“太初，凡此宇宙皆无。”[②] “有”被创造出来后，仍有“无”的一席之地，而且“有”“无”都是由梵所造。如《白净识者奥义书》说：“无体亦无称，可以持真性，创造有和非有，真神是仁慈。”[③]

此外，奥义书还具体描述了“无”变为“有”的过程。“无”所以能变为“有”和“无”，是因为在梵之内有一小空间，它无所不有。《唱赞奥义书》说：于此大梵城（身）中，有一小莲花屋，中有小空间，此空间既小又大，像宇宙一样大，天与地皆涵括其间，火与风，日与月，电与星，及斯世人之所有者，人所无者，皆涵括于其间也。换言之，此小空间像宇宙空间一样大，天与地皆涵括其间，内面不仅有有者，还有无者。这里的无像有一样，不仅有抽象的无，还有具体的无。这里的“无者”为复数，足以说明它是具体的无者。据金克木先生考证，印度梵文的“无”不同于英文的地方在于：它有两个词，分别是抽象的无（asat）和具体的无（abbāva 或 nāstiva）[④]。一些奥义书还设想：在无向具体的存在物转化中，有一中间物，它像一个蛋，被称做“安荼”（ānda）。最开始，宇宙是无，接着是有，有进一步成长，就成了一个安荼。安荼成熟后裂开，出现两个卵壳，一片为银，一片为金。银的卵壳是大地，金的卵壳是天空，外膜为群山，内膜为云霄，脉管为河流，液汁为海洋。

在谈及诸有如狮、狼等时，奥义书还涉及了“精微”或“极微”的概念。《唱赞奥义书》云：万物由之构成，以之为自性，“是彼为至精微

① 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第43页。

② 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第38页。

③ 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第50页。

④ 金克木：《试论梵语中的“有—存在”》，见《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第1～23页。

者，此宇宙万有以彼为自性也”。此外，它还有这样的思想，即认为此精微就是真，就是自我[1]。

第二，古印度对非存在探讨的维度较多、较全面。迄今为止，在世界哲学范围内，对非存在的探讨不外这样一些维度或视角，即要么是从生存哲学的角度，把非存在作为一种最高的价值、最美妙的生存状态或境界来探讨，如揭示其标志、相状、对人的价值或好处以及进入的路径和方法等；要么是把它作为一种有特殊本体论地位或缺乏某些本体论地位的对象来探讨，西方的非存在论主要侧重在这一维度；要么从认识论角度把它作为一种相对于人的认识而言的东西来探讨；要么从现象学视角，在揭示人与世界的现象学关系的过程中，揭示其对于意向性的显现或呈现方式，凸显其作为现象学悬搁之后的剩余物这样的本体论地位。从语言表述的角度看，这四种维度其实也可看做“无”或“非存在”一词的四种不同用法，即分别在本体论、价值论、认识论和现象学四种意义上予以使用。印度之外的其他非存在论一般只侧重其中的某一维度，至多三种或两种，而印度古代哲学和宗教经常多管齐下、全面开花。例如，就广义的本体论尤其是其中的存在论视角而言，古印度尽管没有像古希腊哲学家那样探讨“to be”的表述性（或述谓性）、断真性（或述真性）、归属性（或定义性）意义，但对该词的存在性意义有较多关注。在这一点上，由于古印度语言与西方诸语言均属印欧语言，因此两者在从形而上学方面思索存在本身的意义时有较多共同性，而与中国的探讨差异较大。如金克木先生所概括的，汉语有两个表示存在的词：一是“有”，而这词在运用时，没有时空条件的限制；二是“在”，它有时空条件限制。在说“某某在……”时，总会同时交代它在哪里，何时在。而古印度由于“不注意事物存在的时空条件”，因此两个表示存在的词，即“√as”和“√bhū”，“都是‘有’，而并不是‘在’”。当然两者也是有区别的，如前者常表示单纯、抽象意义的存在，后者表示变动的、具体意义的存在。相对于汉语来说，古印度语还有一个特点，那就是它表示存在的词很多，很发达，如除上面两个之外，还有“√vid”（见）、“√vit”（转）、“sthā”（立）、“√vas”（住）等[2]。

古印度对非存在本身的思考不仅起源最早，而且也十分发达。它尽管

---

① 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第40页。

② 金克木：《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第3~8页。

没有表示“无”的专用的词根，但通过加否定词从有关词中派生出的词还是很多的，如“无”或“非有”（abhāva）、“空”（śūnya）等（详见第十五章第一节）。这为探索者表述不存在的东西的细微差别提供了语言条件。它思无谈空尽管也像西方和中国一样是根源于对无本身的惊诧，旨在弄清这个特殊的、像智慧之怪胎一样的东西的产生根源和实质，但同时又有自己的特殊性。如许多学派的句义论热衷于争论：表示“无”的词或句有没有意义、指称？如果有，它们是什么？如果没有指称，那么用了“无”或“没有”等词的短语或句子为什么在意义上不同于没有用这些词的句子？还有一种值得关注的现象，即在佛教中，谈无是离不开谈有的。正如金克木先生所说：“讲‘常’的要肯定‘无’，讲‘无常’的又承认有”，这是古印度哲学中有重要意义的“无—空—零位问题”[①]。

第三，由于印度哲学和宗教的一个重要的动机是解决人的生存危机问题，探讨如何由此岸痛苦世界进至彼岸解脱世界的原理及方法，因此价值论、解脱论的维度在上述几个维度中始终居于中心和枢纽地位，境界之无、工夫之无始终是重中之重。印度哲学家希里衍那说：“印度哲学的目的在逻辑之外。这种特殊观点归因于这一事实：在印度，哲学不像在西方那样似乎产生于惊奇或好奇，相反，它产生于一种实际的需要，这种需要是由目睹生活中的精神和肉体方面的罪恶引起的。……解脱在一切体系中代表着一种境界。”[②] 这就是说，印度古代哲学和宗教关心的主要问题是人的现实的苦难及其拯救问题，与之相应的是，解脱、修道文化大行其道，因此境界之无在所有的无中的地位便显得格外突出。它既是探讨其他几种无的出发点和归宿，也是贯穿这些探讨的目的、中心和红线。由此所决定，不仅境界之无是印度非存在论的轴心，而且构成了整个印度哲学的主题。印度哲学家恰托巴底亚耶说：“见”在古印度被称做哲学，换言之，“称呼哲学的通用的印度词是见”。“印度设想的见或哲学，简单地说，就是有助于解脱的学科，按照印度的术语，就是解脱经。……唯独见是提供导致解脱的特殊知识。”[③] 著名人类学家、宗教学创始人缪勒说：在印度

---

① 金克木：《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第22页。

② 转（印）德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第32页。

③ 转（印）德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第43页。

介绍哲学不是为了知识，而是为了人在此生能为之奋斗的最高目的。这目的就是发现并遵循越过轮回苦海，即罪孽的尘世生活，而到达彼岸之途径[1]。在此意义上，我们完全有理由像柳田圣山那样说：印度哲学作为东方哲学的重要组成部分就是一种“无的哲学”[2]。

第四，境界之无尽管是古印度非存在论的核心，但它又离不开其他意义的无。换言之，各种形式的“无”之间具有一种相互制约、相辅相成的关系。具体而言，其他意义的无是境界之无实现的基础，本体论意义的无更是如此。这里的境界之无不是纯粹观念性的东西，不是阿Q式的精神胜利法，不是无根基的想象和虚构，而是建立在对世界的真实本质即真谛的把握的基础之上的。由于两种无有这种联系，因此印度修道文化中对境界之无的追寻和体验就不是进入想象虚幻的世界，而是对本体论上的非存在论所揭示的世界本来面目的回归。在佛教那里，境界之无与本体之无有用与体的关系。在龙树菩萨看来，本体之无即空谛，而空谛的用便是道，即是工夫之无、境界之无。当然这不是说，在有的哲学和宗教派别中，它们的关系是没有例外的。

第五，一个民族要从哲学上探讨无，一个必要的前提条件是有相应的、较发达的、特种的抽象思维能力。因此意识到无，尤其是从较高的层面思考一般的无，就从一个特定的角度折射出一个民族在抽象思维方面所达到的高度。众所周知，要探讨一般的本体论问题，如“是”或“存在”或“有”的种种问题，必须出现系词这样涵盖面最广、最为抽象的语词，相应地，必须有较发达的能指向最高、最普遍、最抽象的形而上对象的诉求和概念思维能力。非存在论没有出现在远古甚至没有出现在关心“有”的本体论哲学之前就足以说明这一点。因为最初的人只会形成对具体事物的认识，只有关于存在者的观念，而不可能有关于存在尤其是“共有”的概念，更不可能有关于“无”的观念。尽管最初的人也可能运用否定思维，如在回答“此处有没狼”时，如果确实没有，那么便会回答说：没有。这似乎涉及了“无”的问题，因为要作出否定，说出带“不”的句子，必有“无”作为其前提条件。因此，海德格尔说：“‘无’比‘不’

---

① 转（印）德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第43页。

② 柳田圣山：《禅与中国》，生活·读书·新知三联书店，1988，“绪言”。

与否定更原始。"[1] 这就是说，人能作出否定，本身就表明他们与"无"发生了关系，至少碰到了"无"。但碰到了"无"，并不等于就能思考"无"，因为"无"是形而上学的最广泛、最深刻、最高级、最原始的问题。海德格尔指出：没有形而上学的哲学不是真正的哲学，因为只有"在形而上学中哲学才尽性，并尽其明确的任务"[2]。而如果没有提出和探讨关于"无"的一般性问题，形而上学就不是真正的形而上学。因为思考有关"无"的问题是形而上学的标尺，或者说是形而上学的首要问题。之所以说"首要"，是因为这类问题是形而上学的最普遍、最深刻、最原始的问题。之所以说它最原始，是因为：一当提出无的问题，这发问的跳跃便"为自身跳出了它自己的根源"，亦即"为一切真正的问题跳出了根源，所以它是渊源，我们就必须承认它是最原始的问题"[3]。

但是，对"无"的形而上学追问又是有条件的，例如，只有当有这样的思维能力，如跳出个别进至整体和最一般，摆脱表面或表层而深入到问题的根基、渊源处，人才有可能从事对"无"的形而上学思维。海德格尔说："在者的一切必须事先被给予，以便将其整个加以否定，然后'无'本身就会在此否定中呈现出来。"[4]"无""根本不是一个在者。'无'既不自行出现，也不依傍着它仿佛附着于其上的那个在者出现。……'无'并不是在有在者之后才提供出来的一个相对概念，而是原始地属于本质本身"[5]。

按照海德格尔的标准，古印度，尤其是其早期，是不具备思考"无"的充分的思维条件的。但有把握说，这种条件已经萌芽了。到了佛教诞生的时候，这样的条件应该得到了较好的满足。正是看到了这一点，恩格斯（F. V. Engels，1820－1895）才有"辩证法诞生于古印度的佛教"一说。早在印度的《梨俱吠陀》中，"无"的观念已以抽象的形式，即不与个别事物发生关系的形式出现了。如在述及太初的状态时说："那时既没有无，也没有有。"[6] 此外还提出了"有的联系在无中被发现"的可贵思想。总之，我们可以说：思"无"是形而上学的标志，反过来，又是抽象思维获

① 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第248页。
② 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第260页。
③ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第289页。
④ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第249页。
⑤ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第254页。
⑥ 林语堂：《中国印度之智慧》（印度卷），杨彩霞译，陕西师范大学出版社，2006，第13页。

得充分发展的标尺，进而是推动抽象思维发展的杠杆。

第六，从语言学上说，印度古代的非存在论建立在肥沃的语言学土壤之上。这首先表现在，经过一定时期的发展，到了佛教诞生的公元前5世纪左右，印度就出现了十分发达的本体论范畴。一种表现是在世界各种语言中，它的系动词是最早出现的。作为源头活水，它的词根“bhu”“bheu”和“es”在后来就成了古希腊和古印度两种各具特色的本体论范畴体系的一个基石。例如，古希腊乃至整个西方后来的本体论的关键语词“einai”就是来自于印欧语词根“bhu”“bheu”。这个词后来发展出希腊文的“phuo”。其原意为：“自我开发着的涌现”，或“敞开着”“展开着”“生成”，如植物的生长、人的出生都可看做“bhu”。另外，印欧语中的“es”，也是西方“是”（is）这个词最古老、最基本的词根。原指生命，意为“从自身中站出来并运动和维系在自身之中”。

在印度，上述语词在演变过程中尽管意义在不断变化和丰富，但形态上则没有太大变化。“√as”和“bhū”一直在作系动词用，当然其意义发生了这样的变化，如“√as”表示的对象更为抽象，而“bhū”指的对象则较具体。这两个词后来演变出了名词的形式。其中有的词在词形上仍没有太大的变化，当然被赋予了新的意义，如“√bhū—bhava”，指时空中的具体存在，“√as—sattvād”，指一般的存在。

印度的本体论范畴体系发达的另一表现是：极为重视句义问题，并作了大量探讨，出现了各种句义论。“句”即语句、言辞，“义”即语词之所指。因此对句义的探讨既是对范畴所指对象的探讨，即对存在种类和形式的分类，又是对范畴与所指关系的探讨，因此是对世界作整体把握的尝试。这与亚里士多德强调语词形式或范畴与存在的种类一样多的思想有异曲同工之妙。印度不同于西方的地方在于：在这里，不是某一本体论范畴体系长期定于一尊，而是百花齐放、百家争鸣，如有的力主四句义，有的主张六句义，有的主张七句义乃至十句义。

十句义是作为六大正统派哲学之一的胜论派的定型的范畴理论。它认为，表示实在的语词或范畴共有10大类：（1）实。它又有地、水、风、火、我等9个子类。汤用彤先生解释说：“实者仅为诸法本体，其所显现则为德业，德谓属性，业犹动作。”[1] 诸实的存在等级是不一样的。基本

① 汤用彤：《印度哲学史略》，上海古籍出版社，2006，第104页。

的实是非组合的，是自在存在的，是构成进而派生别的组合之实的东西。如地水火风四大之极微就是这种实。和合之实是由基本之实构成或派生的，有生有灭。这与亚里士多德强调存在的程度有基本和偶然或第一性和第二性之别是一致的。（2）德，有 24 种。（3）业，有 5 种：取、舍、屈、申、行。（4）同，指的是“有性”“存在性”，普遍性，“与一切实德业句义和合，一切根所取，于实德业有诠智因”[①]。（5）异，指的是特殊性。（6）和合，即内属。（7）有能，即可能。（8）无能。（9）俱分，即亦同亦异。（10）无说，即非存在，它有很多形式，如未生无、已灭无、更互无、毕竟无、不会无 5 种。

可见，在本体论的范畴化过程中，古印度像古希腊一样也有建立范畴体系或建构今日所说的形式本体论的尝试。这一工作从逻辑上来说，就是专门探讨存在量词，对所有一切能表述世界的谓词作出分类，由此切入对世界上存在或不存在什么这一问题的回答。古印度除了从句义的角度切入本体论范畴体系建构之外，更常见的一种形式是围绕着“法”这一核心范畴而展开的。“法”的原文为“dharma”，词根为“dhr”，意为“维持”“护持”“轨持”。“法”在因明学中，有谓词、宾词之意，这与古希腊哲学所说的“存在”或“是”是基本一致的。作为名词的“法”就是最广泛的本体论范畴，“有”与“无”、存在与不存在可尽摄其中，或者说，它通于一切，有形与无形、实体与偶性、事与理、体与用无不涵盖。佛教唯识宗对它的定义是自体任持、轨生物解。这里的“自体”不同于西方哲学中所说的质料性的、实体性的、有支撑作用的基质，而是一种有摄持作用的抽象实在。有形者有有形者的自体，无形者有无形者的自体，梅有梅的自体，竹有竹的自体，各自保任、维持其自体，此即“任持”。既有自体，就一定会保任维持自体之状态，进而让人把它当做“事”或“物”来会解。“非存在”也具有上述特点，能任持自性、自体，因此也是一种法，当然是特殊的法。

提出并探讨“法”这一能涵摄一切（包括“有”与“无”）的最广泛的范畴，可看做印度哲学本体论的一大特点。中文中无此最高范畴，迈农主义产生之前的西文中也没有。迈农提出“对象”这一范畴，尽管有克

---

① 慧月：《胜宗十句义论》，玄奘译，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第 361 页。

服西方形而上学偏于存在的片面性这样的动机，主观上表达了试图以此涵盖一切的愿望，因而有与“法”这一范畴的某种一致性，但它指的是意向性可关涉的一切，因此充其量是认识论或心灵哲学的范畴，而不太像一个本体论的最高范畴。印度哲学由于有这个范畴，因此它便能够建立囊括一切有无的形式本体论范畴体系。当然由于不同的人在角度、方法上的不同，以及本体论承诺的标准不同，因此所建立的体系也千差万别，仅佛教中就有“五位七十五法”“五位八十四法”“五位百法”等不同。

梵语中，尽管没有专门表示“无”的词，但却有比较发达的，从不同角度、层面表现“无”的词。最常见的表示方法是在相应的词前加否定前缀 a，例如，“asattvāt”，它指较抽象的无，因为它加在较抽象的“有”（sattvāt）之前。又如，弥勒的《辨中边论》颂本中有：sattvād asattvāt sattvāc ca，可译为“有、无及有故”。“bhava”加上“a”，便成了另一表示“无”的概念，即表示较具体的无、非有。与“无”相近的语词是“空”，它也有多种表示方法，如“ākāsa”，意为空间，中空的，另还有“sūnya”，意为空无，“sunyata”和“svabhāva”也可表示空。“空”与“无”在不同的用法中，意义有时有区别，如《中论》认为，空表示的既是有明显特征、又是超越有与无之上的绝对空的最高真理和实在。“一切法自性，于诸因缘中，若总若各别，无故说为空。”[1] 在有的场合，“无”常指无自性、因缘和合，这种“无”又等于空。还有一种“无”，常用“幻”来表示，这便是与“真”（brahman）相对的一个概念，即“maya”，指的是一种特殊的非存在。例如，佛教在说明凡夫和外道所承认的存在的特点时，常用到这个词，强调它们并非实存，是真正的不存在，如说“如梦如幻”“如露亦如电”等。

最后，印度古代哲学在探讨“无”的过程中提出了其他文化一般不大涉及的问题，如“无”指的是什么？究竟什么是无、什么是灭？除了是消灭的东西之外，还是否有可能是别的东西？会不会是在消灭的过程中加上去的另外的东西？换言之，一存在事物的非存在会不会是另外的某东西，抑或仅仅只是观念？对此，发生了实在论和非实在论之争，如正理—胜论派就主张前者，认为非存在或无是另外的某种实在，存在之外的存在。而佛教反对这一观点。

---

① 龙树：《七十空性论》，载《龙树六论》，民族出版社，2000，第 118 页。

第二节　正理—胜论派的句义论与非存在论

这是印度古代哲学中较晚出现的一种所谓新哲学。就其所依的原典《正理经》和《胜论经》来说，该派约产生于公元300年左右，因此相对于原先的弥曼差、数论、佛教等来说，的确是“崭新”的。在最初，它是两个不同的学派，即正理派和胜论派。“正理”（nyāya）的意思是“能通过思想引申出结论”，简言之，指的是推论，后来被用作表示专门研究推理和辩论的学派的名称。它的基本思想早就出现了，但作为一个正式的派别大约出现在公元1世纪。其创始人是乔答摩，根本经典是他所作的《正理经》。“胜论”中的“胜”有殊胜的意思，重在强调它提出了一些殊胜的理论，此派即由此而得名。该派尽管属婆罗门教六派之一，但属于其中的非主流派别。这可能与它在坚持吠陀思想的同时更多吸收了非婆罗门教的“六师”的思想有关。佛典中有关于该派及其代表人物的记载，说明其产生比较早。当然其正式的经典《胜论经》则出现较晚，约在2世纪左右。10世纪后，它与正理派合流了，被称做正理—胜论派。从该派的名称可以看出，它是一个很有个性的派别。在综合先前思想的基础上，它实现了自己的超越，尤其是对于维护吠陀传统的诸派来说，的确走出了自己全新甚至叛逆的道路。

该派的认识论带有强烈的反映论色彩，认为任何认识包括错误的认识都不是无源之水，一定有其相对应的外部客观原因和对象，因此任何知识都是对象的显现[①]。知识有真知和非真知之别。获得和确证真知的手段是量，而量有四种：现量（感知）、比量（推理）、喻量（比喻）、声量（言词证据）。虚假的知识也一定有其对象，这对象是存在着的对象的否定，或者说是一种非存在。不这样看，似乎就无法解释错误认识为什么产生、为什么是错的这样的事实。不难看出，该派承认有非存在对象是由其认识论所使然，这也可看做该派的非存在论的一个特点，即从认识论的非存在过渡到本体论的非存在。如此论证非存在，既有特点，又有根据。因为既然人们有错误的知识、否定的知识，如认识到冬天的气温没达到36℃等，那么根据认识一定有其相应对象这一原则，便可推出，上述认识之外有非

① 德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第160～164页。

存在的对象。"如果一切知识都指明在它之外的某物，那么否定的知识也是这样……正像肯定方面一样，在这里知识也必须有别于被知的东西。换言之，一种对象的不存在与关于它的不存在的知识不是相同的。"[1] 意思是说，这里也有认识与对象的关系，而被错误认识的对象不是认识本身，不在头脑之中，而有外在的存在形式。例如，我认识到地上没有罐子，或把草绳错认为蛇，这里的罐和蛇都是非存在，但它们肯定有自己的存在性质和形式。认识论的非存在，或认识论之无，是中国哲学没有或很少触及的一个课题，而在印度哲学中则比较常见。佛教当然不用说了，《胜论经》中类似的提法和界定很多。在西方哲学中，类似的理论也很多，如柏拉图早有大量论述，后来的黑格尔所说的非存在或无以及法国20世纪哲学中所说的作为否定的无，作为思想自由产物的无都有这方面的意思。

更难得的是，《胜论经》在从认识上界定非存在的过程中还触及了现象学意义上的非存在，即作为一种新的显现的实在的非存在，或意向的内存在的对象。该书第三卷第二章云："在我与根的境接触时，认识的存在与非存在是意（存在）的标志。"意即，当作为主体的我与作为对象的"根（认识器官）之境"发生了现实的关系时，就有认识发生，其中就会出现不同于外部世界中的存在[2]。这一段话极为重要，引出了三个重大问题。该章接下来对它们作了较深入的讨论。第一是意即后面的我是否存在，或它们是否有实性和常住性的问题。《胜论经》的看法是肯定的。其推论是：无色的、无形体、不可感的对象是否存在的问题，不能诉诸感觉来证明。例如，风、极微等无疑是实，是存在，是常住。能证明它们存在的根据，就是看它们是否有相应的德（属性）和业（活动、作用）。如果有这样的标志，就可断言它们存在，否则实实在在的德业从哪里来？故可说："风是实，因为它有德、业。"风没有部分，因此是常住。同理，意"也因为有德而是实"，由于没有部分而是常住的。对"我"也可作类似推理。"风、极微由于有德而是实，我亦因此而是实。"[3] 第二个问题是：如何理解认识的存在？要回答这个问题，首先要弄清"存在"本身。在胜论派看来，首先存在是非存在或无的反面，即不是无。其次，存在是可证

---

① 转引自德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第175页。

② 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第15页。

③ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第16页。

明的，即看它是否有德与业。有德与业，即有存在的标志，反之，有这些标志，就可断言其存在。这就是胜论派区分存在与非存在的“标志法”[①]。据此，如果有相应的属性、活动、结果表现出来，就可断定有认识发生。《胜论经》说：“一种确定的认识产生于主体、性质与感官的合。”[②] 这种新产生的认识是存在的，但又不能还原为主体、性质和感官，因此是一种新的实。其存在是以观念、印象、思想等为标志的，即它通过后者可证明前者的存在。这里的作为新的实的认识显然带有现象学所说的显现的意味。第三个问题是：如何理解认识的“非存在”。该派的看法是，这种存在显然不是作为对象的非存在，而是在根与境发生关系时新出现的非存在，因而也是带有现象学意味的东西。从作用上说，它能作为证明“意”“我”存在的标志，既然如此，它就一定是德或业，因此就不是纯粹的虚无，而自身一定有某种“实性”“常住性”。如果不是这样，它怎么能用来证明“意”“我”的实性和常住性呢？当然，胜论派所讲的非存在不止这一种意义，还常讲作为实在和作为解脱之境的非存在。下面我们稍作分析。

胜论派对作为句义即语词之所指的、现实世界中的“非存在”作了特殊的界定，即认为它是具体的，是某时空中没有出现、到场的东西，而不是未被认识到、尚未向人显现的东西。如此处没有下雨，就是非存在。非存在有无自己的特殊标志或判断标准呢？回答是否定的，因为其判断标志仍是存在。《胜论经》说：“存在是非存在的（标志）”，如风与云的结合之存在是无雨的标志[③]。更明显的是：如果此处阳光明媚（存在），那么足以断定：此处没有下雨，即此处的雨是非存在。从语言表述的角度以及认识论角度看，非存在是否定词如“不”“不是”等的所指。换言之，人之所以能作出否定，是因为有非存在存在。故可说：“‘不是’这一否定与非存在无意义差别。”[④] 同理，人之所以能在认识上进行否定性思维、作出否定判断，也是因为有非存在。

相同于古希腊柏拉图、而不同于现代迈农主义的地方是：胜论派强调非存在不是虚无，而也有其实性、存在性。例如，当说某某是非存在时，

---

① 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第37~39页。

② 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第36页。

③ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第14~15页。

④ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第39页。

某某内部就一定有另外的某东西，即在产生、消亡时附加上去的另外的某东西。比如说“这罐不是蓝色的”，它断定了蓝色的非存在，但同时又有这样的肯定，此非存在是存在的，如蓝色要么存在于此非存在之前，要么存在于另一个罐中，只有这样，才有理由说“这罐不是蓝的”[1]。

非存在既然是存在的，就一定有自己的相，即“无相”。就不是蓝色的罐来说，这里的相就是非蓝色。它不仅有相，而且可与事物关联。它断言：“（非存在作为）相（与事物）的关联是成立的。”非存在还可以是“可见的”：“（作为事物）最初表现的非存在是可见的。”例如，土在被制成罐时的情形就是如此，土对于罐来说是罐的非存在，但土同时是可见的[2]。

在上述论述的基础上，正理—胜论派还提出了一种泛非存在论，即主张非存在遍一切处。当然这一看法并非该派独有，而广泛存在于古印度许多非存在论之中。《正理经》对此作了这样的表述：“一切皆非存在，因为在存在中确立着相互的非存在。”[3] 意思是说，每个事物都包含着非存在，事物相互之间互有非存在。例如，当说“这是马”时，同时就包含了对非存在的断定，如它不是非马，即马不是非马，换言之，在马中居住着非马这样的非存在，它不是牛、不是鸡等。当我们讨论马与牛的关系时，两者同时分别有“非牛”“非马”这样的非存在，这可以说是相互具有非存在。

从与存在的关系看，非存在本身包含着存在，因此充满着矛盾。正理派认为，只有当某属性（如罐的蓝色）以前是存在的时，我们才能说它是非存在的，只有联系到罐以前是蓝的这一情况，才能说它现在不是蓝的。当然也有不同的看法，如有的认为，上述看法是“不对的”。不错，“不是蓝的”只有与“是蓝的”相联系才说得过去，但蓝的不一定非要存在于罐之上，还可存在于另一处，如可把此不是蓝色的罐与另一是蓝色的罐相对比，在这种情况下，也可形成关于非存在的判断。后一看法尽管有不同于前一看法的地方，但在承认非存在的矛盾性和相对性这一点上与前者则是一致的。

正理—胜论派还有一独到的见解，即认为存在与非存在可相互转化。

---

① 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第80~81页。
② 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第81页。
③ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第113页。

如存在可转化为非存在，故说："存在也是非存在。"已灭无就是如此，罐子在刚才是罐子，此时被打碎了，就变成了非存在。更互无也是如此。另外，非存在也可以存在。如未生无（如未变成布之前的线），就可转化为存在，只要将线织成布，原来的非布就转化成了布[1]。

从认识上说，非存在只能通过推理才能被认识到。"无（非存在）……仅是一种推理。正像果的出现表明因的存在，果的不出现则表明因的非存在。"[2] 也就是说，非存在是不可诉诸感官直接予以认识的，这就像对实在存在的果的推论一样。如果有果实在存在着，那么便可推论，其后有因存在，同样，如果某种果没有出现，那么就可推知：这果的因是无或非存在。用它们的专门术语说，非存在尽管可成为与能（主体器官）相对的境（对象），但不能成为现量即感性认识的对象，只能成为比量即理性认识的对象。故说："非现量境，亦不依他转，皆比量境。"[3] 当然，其内部也有不同的看法，如有的认为，非存在尽管必须由比量来认识，但非存在对象与该对象被感知不在的空的场所之间有能别与所别或限定与被限定的关系，因此不能完全排斥现量的作用。

从与空的关系上看，两者判然有别。因为这里的空即虚空，属于实的范畴，即是九实（地、水、火、风、空、时、方、我、意）中的一种。其特点是"遍布一切，具有最大的范围，为一切有质碍的物体的共同容器"[4]。当然，空也有不同于地水火风等实的特性。如它不具有水的色、味、触、湿润特性，不具有火的色、触特性[5]。有一观点认为，出和入是空之标志。根据是：从出和入可推出空的存在，有地位可出可入，便有空。《胜论经》认为，出入不是空的标志，因为空的德与其他因，如非和合因，是不同的[6]。空尽管是空的，但又有实性，且是常住的。总之，该派把空和非存在严格区分开来了。

从种类上说，该派还进一步指出：非存在有四种。一是"未生无"或"先前并不存在"，例如，线是布的原因，但在织成布之前，相对于布来

① 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第38页。
② 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第55页。
③ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第367页。
④ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第47页。
⑤ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第6页。
⑥ 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第8页。

说，线是相对于布而言的非存在。这种作为原因的不存在的布（线）无疑是存在的，因为它是布的原因。二是“已灭无”或“后变非存在”，例如，一块布被拆成线后，就成了相对于布而言的非存在，即相对于布来说，变成了非布。尽管是非存在，但在特定意义上又是存在的，即以线的形式存在。三是更互无或相互非存在，即每一事物中都包含有相对于自己来说的非存在。如布是布，而其中也有非布的成分。马和牛相互不是对方，只是它自己。故可以说两个不同的事物都相互有非存在的东西，即你中有我，我中有你。四是毕竟无或绝对的非存在。首先，这种非存在不是相对而言的，而是确实没有某种性质，这种性质绝对不存在于该物之中，例如，某处原有罐子，现在被搬走了。尽管如此，此地确实没有罐。这可看做毕竟无的一种。其次，某物绝对没有某性质，如冰冻中没有火，火在这里是绝对的非存在。当然，对于前一种情况，该派内部有不同意见，有人认为，一物的暂时离去不能叫做绝对非存在，而应看做第五种非存在形式，即“暂时非存在”，最后一种非存在是“不会无”。其意思是：根本六句义虽本来恒存在，但如果没有和合这一条件，就不能成为现实。

正理—胜论派的非存在论的突出特点是：在人类思想史上，率先明确且具体地将语义学、逻辑学维度引入非存在的研究之中。而此维度在西方是到了现代的弗雷格以后才受到广泛注意的。在正理—胜论派那里，这一维度的具体体现是句义论。它的句义论不仅帮助它建立了关于世界的范畴体系，而且在它证明非存在中发挥了关键作用。例如，胜论派的“同句义”概念足以说明这一点，它指的是不同的语句能有相同的“义”或对象。这对象是什么？就是“有性”，即撇开具体特性的最一般的存在性，它是一切根（认知器官）所取、所要认识的东西，是实、德、业等各种存在形式中的共同因素。既然一切句义中都有有性，那么关于非存在的句义也是如此，即表述非存在的语句也有其对象，这对象也有“有性”。

该派的另一相关特点是：基于非存在论建立了一个试图囊括一切的本体论范畴体系。其出发点当然是句义理论。根据这一理论，句义就是可命名或可表述的事物，是与词汇相对应的事物。有多少句义就有多少事物。可见这种“句义论”带有西方本体论的典型特征，即关注存在问题，同时又探讨与存在相对应的范畴及其体系的建构问题。这与亚里士多德的“存在与范畴一样多”的思想也是不谋而合的。由此出发，该派认为，可对万事万物作出分类，建立关于万物的句义或范畴体系。迦那陀提出了六句义

或六范畴，即实体（又有九种：地、水、火、风、空、时、方、我或灵魂、意）、性质（德）、行动（业）、普遍（共性）、特殊（个性）、内在联系（和合）。后来的论者在其上又加进了一些范畴，如非存在等，因而形成了七句义或十句义之说。由于十句义涉及了可想、可说的一切法或事物，包括一切存在和一切非存在，因此它成了关于整个世界的较为全面的本体论范畴体系。在其中，实在或存在是最高的范畴，表示的是最高的共同性，"只能被视为同"，因为它是所有一切事物的共同属性，故说它"是最上的，因为只有它是包容认识的"，如在完全不同的句义——实、德、业——那里，"我们发现，对于它们中的每一个，我们都具有'它存在'的概念"[1]。从内涵上说，作为最高范畴的存在，"它涉及最大量的事物，……只有它是纯粹的和单一的同"，即只包含有"存在"这一规定，因此是最抽象、最广泛的概念。就此而言，该派所说的"存在"有广义和狭义之别。这里的"存在"即广义，狭义的"存在"即是指相对于非存在的具体存在者。正是非存在和狭义的存在构成了整个世界[2]。

第三节 吠檀多派论境界之无

吠檀多派是印度古往今来诸哲学—宗教流派中居主导地位的学派，也是婆罗门教正统派哲学的主要代表。其出发点和理论基础是奥义书，而基本工作是挖掘、弘扬其中的哲学思想，结果当然是对它作出维护和发展。"吠檀多"（vedānta）一词足以说明这一点，其原意为"吠陀的终末"，即指吠陀的最后一部分，亦即奥义书。一般认为，该派正式诞生于公元1世纪，主要创立者是那。基本经典《梵经》最初出自他的手笔。后来，陆续出现了许多重量级的思想家，如荞荼波陀（约7世纪）、商羯罗（Shankara,）（788—820）等。

由于该派认为人的最高目的是解脱，因此对存在与非存在的探讨便发生了重大的价值论转向，即不太关心本体之无，而关心境界之无，认为人的真正解脱的境界就是与梵合一的状态。此状态的特点是没有任何差别，因此是一般人所理解的无，是非存在。但在它看来，

---

① 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第59页。
② 《胜论经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第44页。

此境界真实不虚。

该派内又有许多派别，其中一派是不二吠檀多，又被称做“幻论”。这里的不二，意即无二，主张世界是绝对一元的，因此也被称为不二论。它认为，梵与作为纯意识的自我是同一的，而物质世界是不真实的，是无知或幻觉的产物。天帝只有从经验的观点看，才是真实的。还有许多派别，有的反对不二论，而主张多元存在，如认为天帝也是存在的，这样便导致了有神论。适任不二论继承了不二论的基本思想，但又试图为个体灵魂和外在物质找到存在地位，如认为天帝是最高存在，而个体灵魂和各种形式的物质则是天帝的身体。

从否定的方面说，吠檀多派反对胜论派的极微论。所谓极微是构成事物的最终的、不可再分的单元，其本身没有量度。因此这一概念有一致于古希腊的原子论所说的原子的地方，但也有不同：原子论所说的原子有大小、重量和不可入性，因此是一种实体性的东西，而极微本身没有量度，因此不是实体性的东西，而类似于近现代科学所说的场能之类的东西。根据这种极微论，只有极微才是基本的实，即第一性的存在，因为它不是派生的，不由他物所合成。而事物一经合成，均由他物所成，因此即使是实，也是第二性的。因此该派认为，和合的实是非基本的实。它还认为，地水火风四种终极性极微是基本的实，构成了其他的实，如两个极微组成一个“子微”，三个子微构成一个“孙微”，如此组合便形成了多种多样的事物。尽管终极性极微是不可毁灭的，但它们并不是从来就有的，而是由最高神创生的，因此并不是永恒的。吠檀多派认为，无论是极微的运动还是不运动，都是永恒存在的。它还反对佛教的择灭和非择灭理论，因为它认为，相继相续的个体是不能断灭的。另外，它对佛教的虚空说、空观学说以及作为其基础的刹那灭论也持否定态度。刹那灭论的基本观点是：万物因缘和合而生，作为构成要素的极微刹那生灭，没有自性。因此世界上没有常住不变的东西，一切稍纵即逝，不可取、不可得。

在本体论问题上，它以能否被感知作为本体论承诺标准，即能被感知就存在，否则就不存在，而不存在或非存在是不可能存在的。《梵经》云：“（外部对象）不是无，因为（它们可被）感知。”摩陀婆对此注解说：不能说世界自身是非存在，或非存在自身是世界，因为这（世界）实际被感

到，还因为（世界是）准确知识的对象[1]。事物不能生于无，因为这与经验不符，如果有能生于无，那么不努力、什么也不做的人就可达到他想达到的目的。“普遍的无的观点是完全不能证明的”，当然如果把非存在理解为人的一种认识，那么可承认非存在概念[2]。

对于非存在，该派主要是从认识论上加以界定的。罗摩努阇在对《梵经》第二卷第二章关于存在与非存在的论述作注时说：“存在和非存在这样的术语及其所表示的观念一般被认为仅指实际存在的事物的特殊状态。如果你宣称‘一切事物都什么也不是’，那你的这种说法就等于说‘一切事物都是存在’，因为你的陈述亦仅能表明存在的一切事物能够处于某种状态中。”[3] 乔荼波陀在论述世界的真实存在时明确指出：有两类存在，一是梵或大我。根据一般人的本体论标准，它是典型的非存在。而在乔荼波陀看来，它不仅存在，而且是其他一切存在的根本，因此是绝对真实的存在。二是一切具体的事物。这是一般人所说的存在者。而在乔荼波陀看来，它们并没有真正的存在地位，因为它们不能脱离大我而存在，只是梵的幻现。它们是由于人们的无明而显现出来的，与梦中所见无二无别。他在《圣教论》中说：“醒境如同梦里境，二者封闭无差别。”[4] 换言之，在受无明支配的凡夫面前，世界有彼和此的差别，有梦境和醒境的差别，有各种各样的存在者。而一当抛弃无明，成为圣者，这些差别就消失不见了，所谓的存在者就会显露其压根就不存在的庐山真面目。

商羯罗是吠檀多派中最重要的代表人物，也是印度思想史上少数几个最有影响的思想家之一。他综合了婆罗门、佛教、耆那教等思想，主张：现实世界只是“幻”或摩耶，不是真实的存在，只有个人的我和宇宙的梵才是同一“不二”的真实存在。这就是带有一元论色彩的“不二论”。根据吠檀多派的观点，常人的执梵我为虚无、物质世界为实存的观点，不仅

---

① 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第292页。

② 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第293页。

③ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第293页。

④ 乔荼波陀：《圣教论》，黄心川译，商务印书馆，1999，商务印书馆，2005，第2、4～5页。

是颠倒的观点，而且也是导致人生痛苦不堪、轮回受罪的总根源。既然如此，人要获得解脱，别无他途，就是回归与梵我彻底合一的状态。为什么是这样呢？根据他的不二论，“（觉醒的个我与）那（进入睡眠的个我是）同一的”①。人如果坚守这种同一，那么就不会受轮回等苦。现实生活中，这两者在一般人那里是分离的，因此便饱受诸苦。既然如此，要达到做人的最高目的，即解脱，就是要回归这种合一状态。

与梵合一之所以是人的解脱状态，是由梵的本性所决定的。它“无任何有区别的特性”，不具有双重特性，“不粗、不细、不短、不长”，“无声、无触、无色、不可减少”②。“完全无形态”，还具有遍在性、广阔性、唯一性，故可说存在仅是梵③。与梵合一，之所以是解脱，还根源于它的特殊本性和作用。它是“最高的主宰者”，其“特性是最高的妙乐与善。……他是世界的生住灭的原因，他与其他一切存在物在本质上不同，他是全知的”。当他对崇拜者感到高兴时，他就会让他们得到解脱。他将“使他们获得最高的妙乐（这种妙乐存在于他们对自身真实本质的直觉中）。此后，（最高主宰者就不再把这些）解脱的个体推回到轮回的苦难中去”④。与梵合一，之所以是解脱之境，还因为“当（个我与最高之光）合一后，其本性就显现出来，因为（圣典中）论及了‘由自己（来显现）’”，而显现了本性的个我便能获得解脱。所谓显现本性，即把自己的最真实的本性“即精神性显现出来。（解脱了的个我在一种与最高我）无区别（的状态中存在）”⑤。

与梵合一的解脱之境是一种什么样的妙境？该派的回答是，它是一种无差别的知的状态。《梵经》云：“达到合一后，它就不再有特别的意识。”熟眠状态有点接近这种无差别的知的状态，但不完全，只有绝对的解脱才是这种真正无差别的状态。其最大的妙用是：“（解脱的个我）不

① 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第315～316页。

② 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第316页。

③ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第316页。

④ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第356～357页。

⑤ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第352页。

（会再）回归（到轮回的世界中）。”[1]“当与那（梵）通达时，就将消灭以前的恶业、并不附着于以后的恶业。”也不附着于另外的善业，这样，“当（身体）死时，（解脱也就达到了）。”[2]因此进入此境，即是一种最好的果报。“（关于）这种解脱的果报，不存在（什么）限制。因为这（解脱）状态（在圣典中）被反复确认（仅有唯一一种相状）。”[3]怎样才能进入这种境界呢？

最根本的途径就是通过认识、深思，使自己得到觉醒，进而真正体悟到个我与梵我都是无差别的、绝对同一的状态。换言之，通过对最高者的沉思，隐蔽着的个我的无二无别的本性就会显现出来。因为这（个我）的束缚与解脱是根据那（最高者而产生的）[4]。最高我即梵与个我的关系，就像太阳和它在水面上的映像一样。换言之，个我是最高我的表现形式，都是无差别、无形态的[5]。概而言之，“人的（最高）目的（解脱）是通过对梵的认识达到的”[6]。因为通过认识可达到明知。当然还有别的途径，如祭祀。这与认识梵并不矛盾。因为“（对于要获得有知的人来说，尽管无进行祭祀等的教令），但还是应具有（心的）寂静和（感官的）制御，因为这些被作为（获得）那（明知）的从属部分而要求。因此是自然要实行的”[7]。寂默也是必要的。因为“（这寂默相对于纯真和学识是）第三位的（因素。但）在未（得到）完美（明知）之人的场合，对要获得此（明知之人来说，寂默就是命令）”[8]。《梵经》第四卷还谈到了别的实现与

---

① 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第355页。

② 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第344～345页。

③ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第342页。

④ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第315页。

⑤ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第317页。

⑥ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第333页。

⑦ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第338页。

⑧ 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第341页。

梵合一的途径，如精神崇拜、打坐、心的专一、禅定、沉思冥想、不动等[1]。

吠檀多派是一个很有哲学韵味的学派，因此很重视对一些理论难题的讨论。例如，商羯罗试图回答这样一个问题：人们为什么把本来不存在的东西看做存在的？他认为这是由于人的认识上的缺陷造成的。一般人只是用现量、比量、圣教量这样低级的认知方式来认识世界，而这些认识方式的实质是把本来是一的、无属性差别的梵看做有差别的东西，即总是在不断分别。而导致上述认识出现的总根源又是无明。总之，人们视之为存在的东西其实是不存在的，而视之为不存在的东西却又是存在的。因此非存在既可以是存在的（如梵），又可以是不存在的（如万事万物）。

幻觉对象是古印度各派哲学争论得较多的一种典型的非存在对象。这有点类似于迈农以后各家各派围绕“方的圆”之类的矛盾对象所展开的争论。佛教的中观派和瑜伽行派为解释幻觉分别提出了不存在论和自我论。前者认为，幻觉是将不存在的对象理解为存在。后者认为，幻觉是将主观的东西理解为客观的东西。另外，不二论吠檀多派提出了不可言状论，认为幻觉是对不知怎么被临时造出来的不可名状的非真实之物的理解。唯物主义派别如弥曼差派认为，幻觉中的对象，如被看做蛇的草绳，在特定意义上是真实存在的。因此幻觉是一种事实，是一种复合而成的单一经验，其中既有当时感觉到的，又有由记忆所呈现的东西。其虚幻在于：将一种真正的东西（绳）理解成了一种别样的东西，而真实的表现在于：虽然对绳的感觉是错误的，但它的感觉对象是真实的存在，所理解的蛇也存在。按一般人的观点，纯粹精神性的我和作为世界之精神的梵无疑是一种幻觉，两者的所谓同一更是如此。而在吠檀多派看来，梵或纯意识是最高真实，它有创造万物的作用。但这种创造不是通过真实的物质的过程完成的，而是由被称做幻（maya）的无知状态实行的。这就是它的幻创造论[2]。

---

① 跋达罗衍那：《梵经》，载姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第344页。

② 参阅德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第67页。

第四节　弥曼差派与瑜伽派的非存在论

“弥曼差”是梵文“mimāmasa”的音译，意即审察、细心思虑等。作为印度的一个哲学和宗教派别的特点在于：重视对婆罗门教的祭祀仪轨及相关内容的研究，如研究相关的吠陀文献等。由此所决定，该派与正统的婆罗门教联系比较密切，当然又吸收了其他各派的哲学思想，因此与印度主流宗教又有一些不同。其创始人据说是约2世纪的阇弥尼，其代表作《弥曼差经》，也是该派的根本经典。该派持续的时期较长，按时间先后可分为前弥曼差派和后弥曼差派（约7~8世纪以后）。前弥曼差派的哲学带有明显的二元论色彩。如普拉帕格拉（Prabhakara）认为，灵魂或我具有如下性质：（1）它是行为者和感受者；（2）是某种完全不同于自身感官和意识的东西；（3）在一切认识中显现出来；（4）是常住的；（5）是无所不在的；（6）有许多个，当然在一个身体中只有一个。枯马立拉说：“这个我是某种不同于身体、感觉和意识的东西，它是常住的、不灭的，是行动的真实作者。”[①] 按照唯物主义观点，这种二元论思想中无疑包含着非存在论思想，因为它不仅承认唯物主义认为不存在的灵魂有存在地位，而且赋予它更真实的性质和更根本、更具决定性的作用。

在非存在问题上，弥曼差派从语言上作了探讨，强调首先要把它作为一个语言问题看待。因为“非存在”是一个有歧义性的概念，不同的人可以赋予它不同的含义，因此不同的人所说的非存在是不同的。在这种情况下，泛泛争论有没有非存在，就没有任何意义。它认为，“非存在”的一种意义是：不存在，压根就没出现过。例如，通常所说的天帝就是这种对象。这种对天帝存在的否认，就是强调天帝是一种非存在。即使吠陀中规定的祭祀仪式是要取悦于神，如供奉礼品，但神没有实体的形式，因此不能吃祭品，也不会因得到祭品而高兴。它也没有力量把祭祀者的礼品、愿望与想要的结果关联起来，即无力根据礼品给予送礼品的人想要的东西。

但这不意味着弥曼差派走向了唯物主义。相反，为了解释仪式的作用，它采取了一种类似于巫术的观点。它承认，仪式是有效用的，而这效用根源于巫术后面的力量。一般认为，仪式能在仪式行为完结之后甚至过

---

① 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第416~417页。

去很长时间才产生其作用。问题是：这怎么可能呢？已经停止存在的某物或行为过程怎么可能有作用力呢？为回答这类问题，它提出了无前理论。所谓无前（apurva）指一种由仪式产生的不可见的力量，它在仪式行为完结之后仍能存在并发挥作用。质言之，这种力量不会经历在前的过程。只要通过巫术产生了，就一定会起作用。

另外，"非存在"也可指外部的实在的东西，如主观上未被认识到的东西。此即通常所说的认识论意义上的非存在。它实际上自在存在着，但由于没有被某人认识到，因此对于人及其认识来说，才是"无"。如果是这样，就可说非存在是存在的。当然弥曼差派内部对此的看法不尽一致。例如，普拉帕格拉完全接受了佛教的理论，承认非存在是梦幻泡影。而枯马立拉-巴塔忠实于夏巴拉主（Sabarasvamin）的权威教条，反对佛教关于非存在仅仅是假想的观点，认为非存在不仅是外部实在，而且有双重实在性，即既可作为主观的实在存在，又可作为客观的实在存在。而普拉帕格拉则认为，人们并不能像认识到树木等具体事物那样认识到非存在，因为没有这样的独立存在的非存在对象。人们对所谓非存在的认识即使是有的，也不过是对空无位置的认识[1]。

弥曼差派也有自己的句义说。像正理—胜论派的句义论一样，其中也包含着丰富的非存在论思想。例如，普拉帕格拉和枯马立拉都很重视句义问题，并作过专门研究。不过，他们的结论和论述与胜论派有许多不同，如首先认为，异不是一个句义，因为在常住的事物中，如对空与极微等的区分，总能基于有关事物的普遍性来完成，而用不着根据事物的相异或特殊性来完成。其次，枯马立拉在讨论有无问题时，不把有、无看做独立的存在或具体的对象，当然也未把它们看做单独成立的句义或语词的独立所指，而把它们分别看做所有句义的两个方面，如认为，事物要么表现为存在的或有的方面，或在认识中被肯定的东西，要么表现为无或非存在，或在认识中被否定的东西。而无又有4种：（1）未生无，如奶酪和其他奶制品在鲜奶中就表现为非存在。（2）已灭无，如鲜奶在奶制品中就变成了非存在。（3）更互无，如马中无牛，牛中无马。（4）毕竟无，如驴头上无角[2]。枯马立拉说："所有的句义可分为两个方面：有或肯定（的方面），

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第59页。
② 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第432页。

无或否定（的方面）。后者有4种：未无生、已灭无、毕竟无、更互无。肯定的句义亦有4种，即实、德、业、同。实有11种：地、水、火、风、空、时、方、我、意、黑暗以及声。"[1]

此外，弥曼差派还提出了与非存在有关的认识论上的独创性的观点，即认为世界上不仅有非存在，而且还有专门把握它们的认识方式。这是因为：不同的对象需要不同的认识方式（即不同的量）。世界上的对象纷繁复杂，大致有六类对象，相应地有六种量，即现量、比量、圣言量、比喻量、义准量、无体量。要认识事物的色声香味诸性质，就要靠现量，而要认识吠陀教令所表明的法则不能靠现量，而要靠比量等手段。圣言量是根据经典、圣人的言论论证结论的方法。义准量是借助推测、设想解决问题的方式。要认识非存在，必须诉诸专门的认识方式，即无体量。所谓无体量，即是对不存在之体、不存在之对象的认识。这种认识既不是现量，又不是比量。《弥曼差经》说："'无体量'代表'量'中的'非存在'（这种认识方式）。"无体量是怎样认识到非存在的呢？该经回答说："对于与感官不接触的事物，这（无体量）产生'它不存在'的认识"，即当某些事物不能为感官接触到时，无体量就由此推知：它们不存在[2]。枯马立拉指出："当前五种认识方式对产生某种对象存在的认识不起作用时，这种认识方式就发生作用。……通过这种量，事物的非存在被认识。"[3]

应看到，由于该派对非存在问题的看法有分歧，因此对无体量是否有认识非存在的作用便有不同的看法。如前所述，枯马立拉持肯定态度，而普拉帕格拉则认为，这种认识方式没有基础和根据。他说："没有任何东西构成这种认识方式的目的。这（无体量）也不能具有真正的认识方式的特性。……一种认识方式只有当它能产生效果时才被视为确实是一种认识方式。……当没有这种效果出现时，人们就具有了'这不存在'的观念。这就足以说明事物不存在的观念了。把不产生确切认识的东西看做认识方式是错误的。"[4]

与句义说密切联系在一起的是它的"声常住论"。它认为，个别事物是可以消亡的，甚至变为空无，但许多人视之为非存在的言语、概念以及

---

① 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第424～425页。
② 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第218页。
③ 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第431～432页。
④ 姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第431页。

作为它们载体的声音却可以独立存在，甚至绝对、永恒地存在。换言之，语言、声音、概念表示的东西可以不存在，但声音一定是存在的、常住的。

瑜伽派也是印度的一个比较古老的、源远流长的宗教和哲学派别。“瑜伽”的字面意思是“联合”“结合”“相应”。作为一个思想流派的瑜伽派所倡导的“瑜伽”指的是“与绝对者合一”。该派产生比较早，但作为一独立的有自己经典（即《瑜伽经》）的流派，产生于公元前2世纪左右，其特点是：在关注一些哲学宗教问题的探讨的同时，更重视对宗教修持的探讨，如怎样通过瑜伽到达心灵绝对平静（无想之昧）状态，怎样具体修习瑜伽等。由于有解脱论的动机和人生价值论的倾向，因此该派在非存在问题上关注的重点主要就不是本体之无，而是境界之无和工夫之无。由于佛教是探讨这一问题的集大成者，因此我们在后面讨论佛教时再来关心这种无。

第五节　数论派对非存在论的否定

数论派是古印度维护婆罗门权威的一个思想流派。之所以被称做“数论派”，有的认为，它提出了一定数量的哲学概念，号称有“二十五谛”。还有人解释说，该词的原意是“省察”“探索”等。佛典中，常把它称做“迦毗罗论”等。该派产生较早，至少在佛教产生前就出现了。因为释迦牟尼佛曾随数论派先驱习过禅定。

在非存在问题上，它明确反对各种非存在论主张非存在存在、有生于无之类的思想，而这一结论又是建立在它的以因果学说和二元论为核心内容的自然观之上的。我们先来看它的因果学说。

因果问题是古印度哲学和宗教中的一个争论最为激烈、探讨十分深入的问题。难能可贵的是，争论所涉及的问题除了如何对因果进行分类、如何说明两者的关系之外，还探讨了一些深层的、带有元哲学性质的问题，如世界上究竟没有原因和结果，是有因有果，还是非因非果，亦有因果亦无因果，非有因果非无因果；如果有因果，又该如何理解原因和结果，各自的标志、必备条件是什么，因中是否包含果，因如何产生出果等问题。围绕这些问题，产生了各式各样、五花八门的因果理论。例如，婆罗门教认为，宇宙中有一根本因，其他事物都包含在其中，并从中派生出来，此

为因中有果说。非婆罗门教认为，事物由多因积累而成，因此坚持因中无果说。佛教坚持带中道性质的缘起论（详后）。除上述有影响的观点之外，还有这样一些有代表性的学说：（1）无因无果说，既无能生果之因，也无被生之果。在佛教看来，这是最危险的一种理论，因为它可能为不修善业、恣意为恶提供借口。（2）无因有果说，否认有造作一切之因，但承认有现实的苦乐之果。（3）有因无果说，承认有造作一切的因，但否认有业力残留之果。（4）邪因邪果说，尽管承认有因果，但问题是把不是因的看做因，把不是果的看做果。此外还有因中有果无果说和因中非有果非无果说等。

在因与果是否有同一性、因怎样生果等问题上，印度古代哲学有两种有名的理论，一是数论派的因果同一说，另一是胜论派的因果殊同论。后者认为，第一，因尽管可生果，但果与因在性质上完全不同，结果在未产生前不可能存在于原因中。因为一切都是由极微聚合而成的。第二，从认识上说，果与因是不同观念的对象，如分别以线和布为对象的观念是完全不同的。第三，从名称上说，没有人把线叫布，也没有人把布叫线，尽管线是布的原因。第四，因果不同时。第五，因与果的数量不同。第六，如果因果同一，那么果的作者的活动就无意义了。

数论派在此问题上的观点带有折中的色彩。首先，它认为，世界是物质的，结果及其原因也是如此。其次，在因果是否有同一性的问题上，它一方面主张原因和结果无论从质还是从量上来说，都不是同一个东西，即是有区别的。这似乎既符合事实又符合逻辑。但另一方面，如果完全否定它们的同一性，把结果看做一个不同于原因的全新的东西，那又会碰到不可克服的困难。基于此，它认为，结果真实，原因一定真实。结果不可能是异于原因的全新的东西。如果是全新的，那么任何东西可产生任何东西，如麦种产生出稻米来。两者的同一性表现在：结果在产生之前就存在于原因之中，当然是以潜在形式存在的。

数论派还从它的因果学说中引申出了它的别具一格的二元论，认为世界及其万物都可看做结果，而作为结果一定有其类别上相同的原因，原因后一定有根本的原因。这根本原因只有两个，一是自性，即处在潜在、未显状态的原初物质状态，它有三德，即“萨埵”（有喜这样的本质和照明这样的作用）、“罗阇”（有忧这样的本质和冲动之类的作用）和“多磨”（有暗的本质和抑制作用）。由于自性是原因，由之构成的万物也有这三个

方面。万物的另一根本原因是"神我"。它不同于自性的地方在于：它不是物质的，而是精神的。它本身不变化，没有创造和转变作用，但自性在转变为万物时离不开神我的"观照"。只有在它的观照之下，转变才会发生。

不难发现，数论派尽管坚持非存在不存在这一原则，但对世界本质的上述追溯不仅陷入了非存在的争论之中，而且在特定意义上承诺了某种非存在。因为根据一般的紧缩的本体论承诺标准，数论派所说的未显的自性，类似于西方非存在论所说的可能世界，因此应该属非存在，而精神性的自我则属想象性的对象。就拿前一非存在来说，该派认为，世界的最初原因不是后来被产生出来的物质。它没有形体，极其精细，隐伏不显，毫无差别，无限且普遍，可称做"未显"。由于有这些特点，因此不能被人感知到。如果根据一般的存在标准，即只有有形可感的事物才存在，那么这显然是非存在。它不仅承诺了这种非存在，而且还肯定它是优先的、第一性的、基本的存在。因为它可被推论出来，而且，后来的结果被产生出来，也足以证明其存在。

原初物质是由什么构成的？又是怎样演化出他物的？数论派认为，它由三种因素构成：一是喜，所谓喜，指的是轻盈、光明和喜悦的性质。二是忧，即表示运动、激动和痛苦的性质。三是暗，即表示沉重、阻碍和懒惰的性质。这些描述，尽管用的是心理术语，但并不意味着原始物质及其构成是纯粹精神性的，因为如喜指的是原初物质中的潜能，忧是能量方面，暗是质量或惯性方面。当它们三者打破平衡，进至非平衡状态时，原初物质就进入了派生万物的过程。进化的过程是，从未显状态的平衡失调，产生出大或觉。大指的是伟大，觉指的是觉性。接着，从大产生出我慢，即自我感觉。再从我慢中产生出：（1）心根即思想；（2）五知根即五种感觉器官；（3）五作者即五种行为器官；（4）五唯即五种精细成分。这五种精细成分最后产生出地水火风空五大[①]。

"极微"或"刹那存在"（ksanikatva）是东西方非存在说必然要涉及的问题。在西方，古近代的争论是围绕原子、单子展开的，特别集中在不可分的点与连续性的关系问题上，而在近现代，争论除了涉及上述问题之外，更多的是物质是否无限可分、基本粒子是粒子还是波、是实体性存在

---

① 德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第117页。

还是场能等。对于数学对象（如抽象的点、数等）的本质和存在地位的讨论也有相近的意蕴。而在印度古代，主要是在两个领域中展开的。一是在研究产生和消失这一客观事实的过程中，当人们试图从微观过程和机制上说明产生和消灭时，必然会碰到这样的问题，即一个新的事物的产生意味着什么？与在前的事物是什么关系？有没有东西被带到新事物中？如果有，如何从量上去规定？另外，一事物的消灭意味着什么？正如舍尔巴茨基所概述的："对于消灭了的东西，消灭究竟是什么呢？是某种东西，或者什么都不是？"[①] 对此，实在论和非实在论有不同的回答，前者如胜论派认为，消灭了的东西，即一种特殊的非存在，是另外的某东西，亦即是说，这已转化为无的东西仍是一种存在的东西，当然是异于原先存在着的某东西。比如，说罐子被打破了，转化为非存在了，就等于说，有另一个独立的东西加到那上面去了。对此，佛教持非实在论立场，批评说："如果它（消灭）是某种东西，是在事物消灭的过程中加到那事物上的某种单独（实体），那么它就会始终是单独存在的。"[②] 事实显然不是这样。

对极微问题的探讨还会在探究事物的终极划分或分解的过程中碰到。出自人的形而上学的自然倾向，人们在认识任何具体事物时必然会进到它的组成部分，而在把握部分时，又会进到部分的部分，以此类推，必然会进到康德所说的第二个二律背反的争论之中，即宇宙万物的构成部分划分的"绝对全体"或"最后单元"的问题：有没有一个不可再分的最后单元。在印度，佛教之前的许多论师已经触及了与"极微"一词所表示东西有关的问题。到了佛教创立的时代，有关的争论更趋激烈。有的认为，这极微是不可再分的最后之点，带有数学之点的终极实在性，其内再没有前后相继，没有空间上的可分性，是一个纯粹的只有时间上的此刻、空间上的此点的刹那之点，稍纵即逝。佛教中有的部派也持此论。

佛教以外的一些派别如胜论派尽管有相近的看法，如认为它不可再分，它不需要因，但又认为它是其他事物的原因，且是最终原因。复合物可毁灭，而极微无生无灭，其形状是球形。其存在尽管不可感知，但它的结果的存在足以证明它的存在。如说："这（极微的）果是（它的存在）的标志。"[③] 极微的基本形式是地水火风四大，它借助"不可见的力"或

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第110页。

② 转引自舍尔巴茨基《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第110页。

③ 《月论经》4，1，1～4。

“非法”结合在一起，组成具体事物。另外，还有人主张：极微是可再分的单元。不管持哪一种观点，似乎都包含着非存在论的思想，即认为非存在包含着存在，存在包含着非存在。尤其是在主张刹那实有的那些理论中更是如此。舍尔巴茨基说：“在这种唯一真实的刹那中，存在也暗含有非存在，‘刹那事物代表了它的消灭’。”①

从否定的方面看，数论派明确反对胜论派关于极微的观点，指出：“极微不是常住的，因为根据传承，它们是被造物。”“由于极微是被造物，因此（它们）不（可能）是无部分的。”② 可见，数论派尽管承认有极微，但它并不认为它是最后的，因为它仍是由部分构成的，这意味着部分的划分是无止境的。因此数论派在世界是否可无限分割的问题上坚持的是无限可分思想。这也表明，极微在它那里是一个笼统的、相对的概念，即某一对象相对于比它大的事物来说，可称做极微，而它本身又是由更小的极微构成的，如此类推，以至无穷。因此在世界上找不到作为事物终极构成单元的确定的、绝对的极微。基于这些认识，它当然会得出与胜论派根本对立的无常说，即认为极微不是常住的③。既然如此，数论派所说的极微就不同于非存在论所说的抽象的、数学点式的实在，而是一种有形质的、可诉诸经验实证、可为科学予以研究的东西，因此是一种具体的存在者。这也表明：它通过对通向非存在论的极微问题的探讨得出了反非存在论的结论。

在有是否生于无、无是否存在的问题上，数论派旗帜鲜明地反对非存在论，强调：“存在不能产生于非存在。”④ 阿尼鲁达对此的注释是：存在不能产生于非存在，否则，果将被发展出与因具有相同的性质，世界将会是一个非存在⑤。最后，它诉诸认识论的根据论证了非存在不可能存在，因为“不存在的（东西）是不（能）显现出来的，（这就如同不可能长出来）人的角一样”⑥。意即：存在的东西总会以这样那样的方式表现自身，而有其表现，就一定证明其后有东西存在。非存在既然没有表现出任何迹

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第650页，另参阅第112页。
② 《数论经》，见姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第186页。
③ 《数论经》，见姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第186页。
④ 《数论经》，见姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第176页。
⑤ 《数论经》，见姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第176页。
⑥ 《数论经》，见姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005，第185页。

象，就没有理由断言它们存在着。就像人头上没有表现出有角的标志，因此没有理由说人头上有角这样的非存在。尽管数论派像佛教一样承认有瞬时存在，但强调这不是非存在，而就是存在，因此据此得不出非存在存在的结论。佛教认为，运动是诸刹那构成的切分音似的运动，是一股能量之流的刹那闪现，数论派所说的运动是紧密的，是连奏而非切分音似的运动，瞬息的变化是与这些变化同一的物质实体的起伏变化。而佛教否认有物质实体，因此自然不赞成这一观点，而主张瞬息万变，一切无常，不可能有不变的同一体。

对于数论的历史地位，舍尔茨巴基作了比较客观的论评："数论哲学标志着印度思辨史的一大进步"，对许多派别包括佛教都产生过影响[1]。

第六节　耆那教的"或许说"

耆那教是与佛教一样古老的被正统派视为异己的印度宗教哲学。它试图在主张永恒常一的奥义书学说和主张无常的佛教之间找到一条中间的路线，一方面认为，永恒是真实的，另一方面认为，变化也是真实的。这一特点鲜明地体现在它的"或许说"之中。

"或许"是它的一种辩证法或论证方法，当然体现了它对世界存在的相对性的看法。在它看来，世界上的任何事物没有绝对的意义，只有"可能"或"或许"的意义。即是说，对象不可能有绝对的存在或绝对的不存在。只能这样表述，"它或许存在"，或者说，"它可能存在"，换言之，"它在某种意义上是存在的"，"在某种意义上，又可说它不存在"。例如，一个罐子，在某种意义上，可说它是存在的，或者说，"罐子存在"这一说法在某种意义上是真实的，如它作为罐子是存在的。但也可以说，罐子在某种意义上是不存在的，或者说，"罐子不存在"这一说法在某种意义上是真实的。因为罐子在别的意义上，如以非罐的形式，就不可能存在，如它不可能以桌子、布的形式存在。换言之，相对于别的存在形式来说，它是不存在的。因此说"罐子不存在"即不以布的形式存在，在特定意义上是真实的。

"或许说"是建立在对人的认识及其本质的分析的基础之上的。例如，

---

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第24页。

它在分析人的判断时，提出了“七支论式”或“七法学说”。它认为，人们对事物的判断不外乎7种形式，即存在、不存在、存在又不存在、不可描述、存在不可描述、不存在不可描述、存在亦不存在不可描述。例如，对于某一事物（如一个罐子），就同时可以用7种方法来表述它的性质：（1）它存在（有）。（2）它不存在（无）。（3）它存在，又不存在（亦有亦无）。（4）它不可言状（不可言）。（5）它存在，但不可言状（有，但不可言）。（6）它不存在，但不可言状（无，亦不可言）。（7）它存在，又不存在，又不可言状（亦有亦无亦不可言）。

由于人的认识能力具有有限性，人们看问题有多角度性，加之事物在地点、时间和性质等方面具有变易性，因此人们在用上述判断形式中的任何一种对事物进行判断时，都应加上“或许”这样的限定词。例如，对“存在”和“非存在”应说：或许，一切事物确实存在，或许，一切事物不存在。其他可以此类推。在特定的意义上，事物既可能存在，又可能不存在，因为从一种观点看，一切事物存在，而从另一种观点看，一切事物不存在。

把此七法与上述或许说结合起来，可得出这样的结论：这七种判断没有哪一种绝对真实，每一种或许、可能是真实的，换言之，其真实性只能存在于特定的条件下，对它们的表述只在某种意义上是真实的。如“某物存在”，在某种意义上是真实的，但在某种意义上又是虚假的。总之，对于存在和非存在的事物是否存在只能这样说：它们或许存在，或许不存在，或许既存在又不存在，或许不可言状。

这种论述表面上有思辨、辩证的色彩，而且朦胧地意识到了存在语词及问题的规范性实质及特点，还有不执一端的优点，但对问题并未提供实际有用的答案，不仅如此，还使问题变得更加繁复。恰托巴底亚耶评论说：“所有这些只是根据不言而喻的常识弄出一种累赘的结构。说罐作为一个罐存在，因此它不作为一块布存在，进而说罐在某种意义上存在和在某种意义上不存在，这仅仅是在极其普通的道理上增添了一点儿辩证法的色彩。”① 如果是这样，世界上便没有绝对正确的判断和理论。即使是对同一个对象，两个或多个判断就不存在绝对对错的界限，即使是一般人视为荒唐的判断也可以被说成是正确的。这种相对主义显然是不可取的。不

---

① 德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》，黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980，第138页。

过，又应承认，该派的论辩中又有合理的一面。因为任何事物不是纯而又纯的，对事物的认识也具有辩证的性质，对立的哲学都可能有部分的真理，任何观点都不可能绝对对或绝对错，一切的确有相对的一面。能看到对象及认识的相对性，无疑有辩证的色彩，是认识上的一种进步。存在与非存在，无论是从对象还是从认识上说，无论是从质上还是从量上来说，都不是纯而又纯的，的确没有绝对的断裂和界限，因此它们之间具有内在的辩证的联系。舍尔巴茨基说："存在与非存在都同任何对象内在地联系着，从而任何一种断定都是部分假的"，当然也有部分真。如说某物非存在，就既是真的，又是假的。这真假要看相对于什么[1]。

---

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第22页。

第十五章　佛教有无之辩的解释学问题与早期佛教的空无论

佛教是公元前6世纪由释迦牟尼佛创立、后得到了不同时代论师发扬光大的、以追求成佛为最高目的一种世界性宗教。从历时态角度看，佛教绵延数千年，源远流长，香火传承，不断壮大。大致说来，它在古印度经历了如下发展阶段：原始佛教（前530～前370年）、部派佛教（前370～150年）、初期大乘佛学（50～400年，有的说，开始于公元前1世纪）、中期大乘佛学（5～6世纪）、晚期大乘佛学（7～10世纪，向密教方向转化，直至完全密教化），最后，在10～12世纪，佛教以密教形式残存了近200年。

不同宗教之所以相互区别，主要是由于它们在信仰对象、崇拜方式、信教目的、解脱基础等方面有不同看法和态度。就解脱基础来说，佛教别具一格。首先，它尽管十分重视实践或行持，但又明确强调它有自己的理论基础和博大精深的理论体系，而所有这些都离不开世界观或“根本正观”。其次，它的根本正观与其他宗教没有任何共同之处，因为它的本体论、世界观不是神学理论、超自然观、他力观，而是以独特的非存在论或空观或无说为核心内容的。有理由说，没有空观就没有佛教。当然，它的空观极其复杂。如果愿意深入其细节，那么会让人产生比进入“迈农本体论迷津”还要迷惘的感觉。总的来看，在非存在或空无问题上，佛教没有使用“非存在论”这样的字眼，但又的确有自己的被赋予了特定内涵的非存在论；它没有用到“本体之无”“境界之无”“现象学之无”“认识论之无”“工夫之无”等语词，但近似意义的词语很多，几乎可与海德格尔的“无”之庞大的概念家族（如“无化”“不化”“不的状态”等）相媲美；而且这些词在佛教文本中出现的频率是最高的、无与伦比的。就《大正藏》所收的佛经来说，以第五至八卷这四卷为例，不说其中所用的“空”“无”（其使用次数太多以致无以计数）等核心概念，仅就由它们组成的、由“空”开头的合成词而言，如“空界清净”“空解脱

门""空相""空不空""空理""空不灭"等，多达300多条，由"无"开头的合成词，如"无形之法""无法可示""无法可得"等，多达800多条。第九卷和第十卷这两卷收录的是华严部，由"无"开头的合成词就有500多条。

如果为方便仍使用常见的"本体之无"之类的概念来述说佛教的有关思想，那么首先应强调的是：佛教所用的相近概念及所表达的有关思想的确有其特定内容，但它们与中国、西方的同类概念及思想之间又不是没有可比之处的，因此稍作限定是可以借用有关概念的。就印度佛教内部而言，各宗派所用的概念尽管差异很大，但又必须承认，它们不过是从不同的侧面、层面、角度对同一对象所作的不同的描述。简言之，它们是一实多名的关系，这可看做佛教非存在论的一大特点。最值得注意的是，佛教在从形而上学的层面辩有辩无的过程中，对能囊括有和无的最高的、最广泛的本体论范畴作了积极的探索，提出了"法"这一范畴，并作了深入的阐述。这至少可看做一个有益的尝试。

就佛教空无论在佛教及世界文化中的地位和意义而言，方立天先生说："空""无"是"佛教义理的最高概念""根本概念""核心范畴"，围绕它而形成的理论"在人类思辨认识史上实是独具华彩的篇章"[1]。这种评价是符合事实的。

限于篇幅，我们这里将按印度佛教发展的阶段考察原始佛教、部派佛教、中观和瑜伽行派的非存在论。在具体进入之前，我们先就它的非存在论的一般性问题作一些探讨。

第一节　印度佛教有无之辩的解释学问题

在具体考释佛教的非存在论之前，之所以要提出和探讨解释学问题，是因为该理论像它的其他理论一样引出了错综复杂的解释和被解释关系。例如，教主释迦牟尼佛创立佛教时面对着这样一层解释和被解释关系，即他所说的语言与被述说的实在的关系。而言教一当形成并通过口耳相传或文字符号流传开来时，它就成了一种新的有待解释的对象。这就是此后的包括我们在内的解释者要解释的对象。事实上，它产生后，它同时成了许

1　方立天：《佛教"空"义解析》，《中国人民大学学报》2003年第6期，第56页

多个人、宗派和学派的解释对象，一当这些解释形成了，它们本身又成了后来的人的解释对象。例如，印度各部派、各大乘派别以及中国佛教的各宗派都有自己对教主“一音演法”所成文本的不同解释，这些解释中的一些也将成为我们必须涉及的解释对象。它们对有无问题的看法不说义理方面，仅就语言表述层面就有重大差异，与它们所要解释的原始佛教的看法也肯定有不同，有时甚至有矛盾和冲突。上述宗派之外的人从中所领会到不同乃至对立的意义乃是可想而知的。例如，最近有一日本学者筱原令针对常见的把佛教所说的“空”或“无”解释为无实体性、无自性、因缘和合性、无常性，颇为不满，认为这是一种误解，其后果是：“连佛教最基本的轮回转生思想也被否定了。”[1] 另外，通常的理解把地水火风空“五大”中的空大理解为为其他元素提供存在及活动场所的虚空，也是错误的。这类常见理解似已成了定论。筱原令说：一位法国译者在译《心经》时按日译，将“空”也译为“无实体”，这个误谬“以23种语言传播到比这个数字更多的国家、人们之中，真使我产生黯然的心情”[2]。根据他的新的理解，空“是神秘实相世界，是不生不灭、不垢不净、不增不减的永久不变世界”。也就是说，个体及整个世界都有这两方面，即一个是由空组成的世界，一个是由现象组成的世界。空为其里，五蕴为表，空为其体，五蕴为用，空为其实，五蕴为假，空为其秘，五蕴为显，空为其真我，五蕴为假我[3]。

对“空”“无”当然还有数不清的理解。如我国学者方立天先生认为：“就佛教‘空’的思想实质而言，主要是一种价值判断，强调的是不作分别，不得执著，也就是说，‘空’实是服从于解脱论主旨的修持理念和方法。”[4]

笔者认为，要解决上述问题，澄清有关概念的本来面目，要把握佛教的有无之辩的精神实质，必须首先对这种非存在论的目的及其与佛教旨趣的关系，佛教阐述空的角度、层次、方式、实质等作出概括性探讨，而要如此，又必须从解释的方法论入手。

---

[1] 筱原令：《空的正确理解》，蔡朝枝译，陕西人民出版社，2007，“中文版序”。

[2] 筱原令：《空的正确理解》，蔡朝枝译，陕西人民出版社，2007，第25页。

[3] 筱原令：《空的正确理解》，蔡朝枝译，陕西人民出版社，2007，第26～29页。

[4] 方立天：《佛教“空”义的历史演变》，《佛学研究》2003年第6期，第87页。

一　非存在论为解脱论“廓清场地”

如前所述，佛教的根本目的就是让凡夫成为圣贤，让人由无可乐想的此岸世界度达充满绝对无漏幸福的彼岸世界，让每个生命都得自由解脱，成佛作祖，即让人成为人格绝对圆满的极圣。我国佛学巨擘太虚法师说得好：“仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛亦成，是名真现实。”换言之，释迦牟尼佛为一大事因缘出现于世，即开示悟入佛之知见，或将自己所宗、所师的诸法谛理变成每个众生的认知和生活的准绳。如果每个生命都真的悟入、获得、实践此知见，顺谛理而知解世界，那么当下便累尽苦灭、彻底解脱。事实正是如此，诸佛之所以为佛，之所以彻底解脱，就是因为有关于世界万物的正知正见，即究尽、彻悟了它们毕竟空寂、无相无不相的谛理，顺理而解，终至相尽解极，进而“累尽苦灭、寂然永乐”[1]，彻底解脱。天台智者大师说：“相尽解极，即是为佛。”[2] 这里的“解极”既是指对谛理有极解，即“顺理而解”，又是指解脱的极致。相反，凡夫之所以为凡夫，之所以生活在苦海而无有出期，其世界观、本体论上的原因就是“邪心观理”，把本来没有真实存在的东西执著为实、为有，因而迷失了谛理，“倒想纷然”[3]，进而在实践上对那些虚幻之有穷追不放，最终陷入痛苦深渊。因此是凡夫还是圣贤，是寂然永乐还是受苦受难，知见上的根本区别在于：是否有相应的世界观或本体论，即对世界的本质、本来面目是否有“根本正观”。

“根本正观”是《宝积经》提出的一个重要范畴。它强调：大乘应该有自己看待一切的根本观点，它既不是偏有的实有观，又不是偏空的“空观”，而是破空破有、行于中道的中道正观。此正观正是佛教的根本正观。后来的《华严经》《法华经》《维摩诘经》都以此为出发点，阐发大乘思想。用世间哲学的术语说，佛教所倡导和阐发的根本正观就是一种独特的本体论理论体系。它既回答了一般常人关心的问题：世界上存在着什么，不存在着什么？哪些东西有存在或本体论地位，哪些没有？同时又系统深入地回答了这样一系列的基础或元本体论问题，如什么是存在、不存在，什么是有、无，什么是真与假、实与虚，其区分标准是什么等。

---

① 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第77页。
② 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第80页。
③ 《法界次第初门》，《大正藏》第46册，第667页。

佛教的本体论之所以是佛教的基础，是因为其他理论尤其是它最重要的解脱论是建立在它之上的。舍尔巴茨基说得好："本体论的分析是为解脱理论廓清场地，以达到道德完善和最后获救，达到圣者的完美的佛陀的绝对。"[1] 就此而言，佛教在本体论与解脱论的关系问题上，与印度其他哲学和宗教是大致一致的，即都做了为解脱提供世界观基础的工作。舍尔巴茨基说："印度所有的哲学都是解脱的理论。因此终极实在便有两方面的问题。它或者指生命在世间演化发展的最终极成分，或指这一演化过程在涅槃之中的永远中止。"[2]

由佛教的根本目的所决定，佛教所需要的本体论不可能是以万物为实有的实在论，而只能是能破我法二执，能为彻底的厌离、舍弃提供根据的特种非存在论。此非存在论即前述的中道空观。没有这种空观，就没有佛教所追求的解脱的实现。佛陀和后来的诸论师对空的态度也可说明这一点。《般若经》论述的是解脱的智慧，而此智慧即解空的智慧。这类经典无论是在数量上还是在地位上，在佛经中都极为突出。在各大论师尤其是中观和瑜伽论师的论著中，围绕着空的论占据着绝对优势。龙树菩萨自不待言，就连以因明见长的陈那等，论空的著作也极为显赫，如《掌中论》《取因假设论》《无相思尘论》《解捲论》等，即使是因明著作，其核心主题也包含着空论，因为他对因明的探讨的目的之一就是要驳斥外道在有无等一系列问题上的观点和逻辑论证。

关于空与解脱的关系、非存在论与其他理论如解脱论的关系，《法华经》说得很明白。《法华经》云："如来知是（此）一相一味之法，所谓解脱相、离相、灭相、究竟涅槃常寂灭相，终归于空。"对此，智者解释说：所有这些名相说的只是一味一相之法，即"终归于空"，这里的"空""非是厌断之空，乃是中道第一义空也"[3]。因此可以说，"实相为如来藏"，如来即是佛，是彻底解脱之人，是最高最圆满的价值。这价值不在别处就在实相之中。根据智者的解释，佛教的实相不仅是世界的本来面目或客观真理或究竟之实，而且还是最高、最圆满价值的基础或这种价值本身。其表现之一是：实相可看做人生的最高、最圆妙、最殊胜的境界。智者说：诸法实相，"是如来欲广释甚深境界"，"一切诸法，互融遍入，

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第10页。
② 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第227页。
③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第230页。

皆是实相"[1]。"广则一切心、尘、行、法、人、理等，无非一实，此所照妙境，唯一乘实法。"[2] 二是，实相既是解脱之因、之基，又是解脱之道，甚至是解脱之果。智者认为，《法华经》的特点在于："开显圆妙实相为无上道，即是无上佛乘之道。"它同时还具一切道[3]。智者说：实相是正行之所依。"依凭若正，则具正行，能至菩提。"[4]

总之，解脱是结果，缘两种行，即一证人无我、二证法是空。这就是说，空既是解脱的基础，又是门径。智者说："观诸法无我、我所，故空，所以者何，诸法从因缘和合生，无有作者，无有受者，能如是通达者，是名空解脱门。"将一切都空掉了也就是无相，而无相正好就是无相解脱门。"观男女相、一异相等，是相中求实，皆不可得，故无相。""如是通达"，便可得解脱。若无相便会无作，因为"一切相皆不可得"，"则于三界，无所愿求，不造一切三有生死之业，无业故无报，是为无作解脱门"[5]。非存在、无、空之所以是解脱门，道理在于："若不善以十八空慧，照了遣荡，……十八有法，随滞一有，则不得无碍解脱，纵任自在。故须修十八空。"[6] 因此空是安心的最可靠的地方，故应"安心于空"[7]。安心于空能致自己解脱，但是否与普度众生这一大乘宗旨相左呢？智者指出，此处的作为实相的空既是自我解脱的基础，同时也是自匠匠他、自利利他、自安安他、自觉觉他的基础。智者说："安心于空，方能安他，安他已，名之为座"，即坐如来之座，成佛作祖[8]。

二　"化意"的客观性与唯一性

要把握佛教的非存在论，必须从语言观入手。它的语言观实际上是一种语言哲学，其宗旨一是要从哲学层面揭示语言的本质和功能作用，二是要说明名与实、语言与所指及意义的关系。这里先看它的意义理论。

只要读者或解释者与文本打交道，文本中被称做意义的东西就一定会

---

[1] 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第80页。
[2] 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第102页。
[3] 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第103页。
[4] 《法界次第初门》卷下之上，《大正藏》第46册，第687页。
[5] 《法界次第初门》卷中之下，《大正藏》第46册，第683页。
[6] 《法界次第初门》卷下之上，《大正藏》第46册，第689页。
[7] 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第286页。
[8] 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第286页。

向他显现出来。问题是：这意义是文本本身所固有的，是作者赋予文本的，因而是客观自在的，还是读者赋予文本的，因而是读者主观自生的？抑或是文本与读者互动的产物，因而是主客兼有的东西？或像伽达默尔所说的那样，这意义是开放的、随着读者的阅读而不断生成的吗？对这些问题，古往今来的解释学和注释家各有不同的看法。佛教关于佛教文本意义的看法可概括为客观主义，即认为，佛教文本包含有不以读者、解释者的意志和理解为转移的客观自在的意义。它们是教主释迦牟尼佛在讲经说法的49年中赋予他所说出的字句的。这意义也就是佛教常说的"佛法大意"或"圣意"或"大旨"，或佛的出世本怀或他要开示悟入的知见。由于佛教文本有客观自在的意义，因此判断读者之理解、诠释对错的标准，就只能是看读者是否既"得文"又得旨，既"齐文作解"，又对大旨心领神会，或与之心心相印。而"得文失旨""齐文作解""不达圣意"是佛教解释中常见的错误[①]。

佛教文本在意义问题上的独特性还在于：佛教纵有大千经卷，佛几十年讲说无穷，但各种言语、诸经论只有一个意义。此即佛教文本的"一义性"或唯一性。换言之，尽管佛的每句话都有它具体的所指，有特定的意义，每本经都有它的特定的主旨和思想，佛教同时还有自己的世界观、自然观、宇宙起源论、结构论、人生观、本体论、价值观、认识论、解脱论等，每种理论都有与其他理论判然有别的意义，但所有的语言只有唯一的一个意义，那就是开示悟入佛之知见，即诸佛对诸法唯一的实相的知见。智者说："仰寻斯旨，弥有攸致。所以言之，夫道绝二途，毕竟者常乐，法唯一味，寂灭者归真。"[②] 这里的寂灭指的是世界上所有一切事物不管是有为法还是无为法的绝对真实不虚的体性或本来面目，亦即第一义空或实相。可见，佛教文本所要宣说的意义不是主观杜撰的，而是实在世界中的真实。为了把佛所亲证的这一义理再现出来，佛的确说了小乘、大乘，说了藏通别圆四教，说了八万四千法门。应承认，它们在特定条件下的确有自己特殊的意义。但佛教文本的特殊性在于：各种言说和文本及其具体的意义中又贯通着唯一的意义或大旨或圣意，那就是一实相之法。智者说："一切权法，无不入实。"[③] 诸方便、权说之法与实法的关系就像一地

① 《法华玄义》卷第八上，《大正藏》第33册，第776页。

② 《四教义》卷第一，《大正藏》第46册，第721页。

③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第222页。

诸草木与一地的关系。前者都是"一雨所润、一云所雨"。同样，诸法是"一音所宣，一乘法门，……被物虽五，化意唯一也"[1]。此"化意"不是别的，就是将自己所证得的谛理或实相变成每个众生的世界观、本体论和人生态度。而此实相也可以说就是空，就是一种特殊的无或非存在。因为这里的实相不是凡夫所执的实有，也不是二乘所执的厌断之空，而是大空或第一义空。智者说：实相"以实为相，故言实相也，此即第一义空。"对此空的本质特点，《法华经》的说明是：不颠倒（即不落无常与常、苦与乐、我与无我、不净与净两边）、不动、不退、不转、如虚空、无所有性、不生、不出、不起、无名、无相、实无所有、无量、无边、无碍、无障、言语道断（不可说、不可思议）。智者对这些概念的解释是：不动即不为二边所动，不退即心心寂灭，不转即不像凡夫转生死，不像二乘转凡圣，无所有性即无自、他、共、无因性等，即毕竟空。"诸法无遗余，故名毕竟空。"[2] 不生指有为法是因缘和合，故不生，不出即"无为空，无名出离，出离法空"。无碍指体空遍一切处，且不可得，故无碍。

这些解释实际上是用不同的言说方式表达了大乘中观学派的十八空说的真义。智者说："以上虽复多句，只是能观无相无作，与境一合。然十八空旨是中道正慧，皆名为空，随十八种境，故言十八。""此十八空从所（所观之境）得名，能空只是一大空耳，大无大相，即圆空也。"[3] 以其中的"空空"和"毕竟空"为例，前者有两个层次的问题：第一，空是能破，法是所破，即空破法；第二，此空本身又是所破，破空的空是能破，意即空本身亦空。智者说："空破诸法，……无复诸法，唯有空在，此空亦空。"所谓毕竟空指："诸法无遗余，故名。"[4] 总之，如果正确理解了空义，实相即空，或第一义空、大空、圆空。

值得一提的是，正确理解了佛教文本"化意"的唯一性，有助于廓清教内外在诸乘、诸教关系问题上的迷茫、误解与无谓的争端。如前所述，佛之言说虽各不相同，佛之教虽具体表现为小乘教、大乘教、显教、密教，但佛要说的义理只有一个，要开显的教只要一圆顿实教。正所谓"义

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第225页。
② 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第332～333页。
③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第333页。
④ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第332～334页。

不双立，理无两存”[1]。即是说，不管是哪种教，哪种乘，其中包含的义理均无二无别。所不同的不过是，它显现的方式各不相同罢了。之所以有显现方式的不同，如权说、实说、方便说、究竟说、权实兼说等，是因为佛在不同时间、地点教化的众生及其根机各不相同。正是由于对一实义根据环境、对象、机缘、需要采取了不同的开显、表述方式，就有了佛教的大小乘、乃至五时八教的分别，质言之，有了教相上（即言教的深浅、大小、圆偏、究竟不究竟等）的不同。诸乘诸经虽教相各别，但“教意唯一”，因为经体始终贯穿在诸经之中。只要是佛的言教，都莫不以显诸法之实相为旨归，因此“实相为诸经作体”[2]。总之，佛教内的大小乘孰优孰劣之争持续了2000多年，根据智者的判教，这一争论是该结束的时候了。从事相上说，佛于49年说法不止，乐说无穷。而佛在说法时，除契理之外，还要契机，即要根据所面对的对象讲说义理深浅各别的谛理。这样便形成了经的大小乘。大小乘的区别一是在于对象根机的利钝，二是在于法理的深浅。一般来说，佛为利根者说甚深圆满的大乘，而为钝根者说义理较浅的小乘。小乘中又有声闻与缘觉之别，于是佛乘便有菩萨乘、声闻乘和缘觉乘这三乘之别。尽管有这种区别，但大小都为佛所说，而且其中的核心内容并无区别，只是说法的方式不同而已。就此而言，佛“演说一乘无三差别，皆悉到于一切智地”[3]。从形式上说，“大小各具十部”，从内容上说，都会阐发“实义”，而“实义者空”[4]。不管佛说了多少法，后来形成了多少乘，其实“只是一大乘法也”。十方谛求，更无余乘，唯一佛乘，一佛乘即具三法，亦名第一义谛，亦名第一义空，亦名如来藏[5]。

其实，佛教传播、发展中演化出的各种宗派，如印度的中观学派、瑜伽行派以及后来的中国各大宗派的相互关系以及与佛之唯一化意的关系都是上述“一雨一云”的关系。

由于佛世尊一切言教的唯一意义是传递诸法之谛理，而谛理或宇宙的实相、本来面目就是第一义空或毕竟空，即一种中道性的空、无或非存在，因此佛之言教的大意在特定意义上就是要告诫众生：一般人执著为

---

① 《法华玄义》卷第十上，《大正藏》第33册，第800页。
② 《法华玄义》卷第九上，《大正藏》第33册，第792页。
③ 《法华玄义》卷第六上，《大正藏》第33册，第751页。
④ 《法华玄义》卷第六上，《大正藏》第33册，第753页。
⑤ 《法华玄义》卷第五下，《大正藏》第33册，第741页。

有、为实的事物，如财色名食睡、功名利禄、好吃、好用的一切东西，在体性上都是毕竟空，都是不存在。诸佛菩萨之所以得大解脱，正是建立在这样一种特殊的本体论或非存在论之上的。因为在这种大解脱中，诸佛菩萨无挂无碍、无有恐怖、远离颠倒梦想、得无上正等正觉、究竟涅槃。之所以能如此，就是因为他们以般若之智，彻见一切所谓的存在、所谓的有都是毕竟空寂的，都是根本不存在的。既然如此，他们就没有任何执著，相尽苦灭，直至彻底超脱。而凡夫之所以轮回苦海，就是因为"邪心迷理""倒想纷然"，进而有我法二执，把本来不存在的东西当做是存在的，因此不受苦受难才怪呢。

这里有这样的一个理论上的难题，即有什么理由说佛教文本唯一的意义就是谛理或特种意义的非存在？只要我们对智者关于经本、教本、法本、义本及其关系的论述稍作考释，大概就能看出其中的道理。这些与解释学的"文本"概念有关的概念，是智者佛教解释学中独有的、值得认真研究的概念。

他在批评已有佛教解释重论轻经的偏颇时指出：要克服佛教解释中不达圣意的问题，重要的一环是以解经为本。而经本身又是一种复杂的解释对象，因为它同时是以法本为基础的教本、行本和义本。所谓法本就是诸经所要诠释的谛理。换言之，法本即经体。智者常说：经本一实，实是诸经之源头。"一切教法，无不入实。"[1] 一切佛教解释的最高目的正是这法本，正是要"得见经体"或"闻名得体"[2]。而此体不外是诸佛所师的谛理或第一义空，即一种特殊的非存在。

由于解释关系不同，法本、教本、行本、义本这组概念便有不同的意义。就佛之言教这一解释对象来说，诸法谛理是佛所说言语或所说的法的"本"，即法本，用言教表达出来，便成了教本，以之修行即为行本，以之解释世界即为义本。后三本相对于法本即是能诠。能诠一经形成，载于言说或文字墨迹之中，又成了所诠，即反身为后来的佛教解释者的法本。由此又出了一种新的解释关系，即佛经解释者与佛经的新的解释关系，这就是智者和别的包括我们在内的解释者对于我们的文本亦即由佛经所形成的法本的解释关系。

---

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第222页。
② 《摩诃止观》卷第一上，《大正藏》第46册，第3页。

由佛教文本以实相为法本这一特点所决定，佛教文本的意义有可说和不可说的特点。佛陀经常强调说：佛说法四十九年，一法未说，如果说佛说了法，就是谤佛。从究竟理地、从果位上说，上述说法千真万确，对于获极果成圣的人来说，事实的确如此，一切湛然常住，无彼无此，无法无义，平等不二。如果是这样，强调佛之言说有圣意不意味着要否定上述原则吗？智者的看法是：上述原则的有效性是有条件的，即对于快接近究竟解脱的人来说唯有如此彻底言语道断、无有分别才能究竟解脱。而对于迷失了谛理的凡夫来说，则唯有经过传递圣意的佛之教化才能出离迷途。就此而言，或从事相上说，佛于 49 年中乐说不止，形成了三藏 12 部，其内充满着深浅不一的法义。因此佛的言教所成的文本及其意义，都是真实不虚的存在，有其不可剥夺的本体论地位。智者说："天魔外道不有改坏，名为教常。"在智者的心目中，佛之说与不说、圣意与无圣意是事理不二的关系。因为诸法寂灭相，不可以言宣，生生不可说，不生不生亦不可说：无能说，无所说，解脱之中，无有言说。即使强说，其所说者，无说无示，其听法者，无闻无得。但是，有因缘故，有法要说，有义要传，亦可得说；总持无文字，文字显总持。文字性离即是解脱，即说是无说。"当知终日说，终日不说，终日不说终日说"，"若知此意，俱不可说俱可说"[①]。

三　佛教本体论的基本范畴和元范畴

要弄清佛教的非存在论直至本体论，必须研究佛教本体论的基本范畴和元范畴。前者的例子是：存在与非存在、有与无等，后者如"真""实""事实""谛""有"等。后者比前者更基本。之所以这样说，之所以说它们"元"，是因为它们可用来限定或述谓存在和非存在，因此其范围更大。例如，可以说"存在是真的""非存在是事实"等。从究竟理地上说，作为言辞的"谛""实""真"等概念是不得已而为之的名相。如果不能从根本上体悟符号的妙指，说得再美妙都会有悖实相谛理，都不过是俗谛。因为有文字皆为俗谛，均为粗。智者说："一一皆不可说，可说为粗，不可说为妙，不可说亦不可说是妙，是妙亦妙，言语道断。"就此

① 《摩诃止观》卷第五上，《大正藏》第 46 册，第 55 页。

而言，说有三谛四谛等是很危险的。“一谛尚无，诸谛安有？”[1] 但是为了破除人们的烦恼执著，又不得不于不可说之处起说。再者，诸佛悟到的妙理尽管在有的时候可以以心传心，但毕竟一般凡夫不可能“望心”而悟，只能“望口受教”，因此没有言教又是行不通的。关键不在要不要、离不离文字，而在于对之是否有正确的态度。一方面要看到：文字是一种方便，是假施设，不是实相本身。例如，不管是说世界为实，还是为幻，都是假施设，旨在让人由此进入它们后面的本性。陈那说：“若立为无，亦假安立，不可得法。”立有，也是如此[2]。另一方面，即使是佛教也不能没有文字，而且如果能善巧利用，它也可成为佛法。菩提达摩祖师对此有精辟的说明：“一切言语无非佛法，若能无其所言，而尽而言是道，若能有其所言，即终日默而非道。”“言不离默，悟此言默者皆在三昧。”“若知时而言，言亦解脱，若不知时而默，默亦系缚。是故言若离相，言亦名解脱，默若著相，默即是系缚。”“夫文字者，本性解脱。”[3] 这就是说，不一定停止了言语、做到了寂默就是解脱，而言说就一定是乖道。只要于言说时，体性空寂，照样可得解脱，因为言语的体性就是寂灭。

我们先来看“存在”与“非存在”、“有”与“无”、“有”与“空”三对范畴。佛教在使用它们时，赋予的意义有时相同，有时不同，有时甚至有表面的矛盾。因此要予以理解，一定不能撇开条件，不能把它们与有关的语境割裂开来。就其相同来说，它们又有相对性。就第一对范畴说，它们是典型的规范性、约定性、相对性概念，如在俗谛和真谛中的意义是不一样的。俗谛尽管是常人所相信的真理，但佛教并不一概排斥，有时还从俗地予以利用。最明显的是：佛教的大多数概念都是从常识、外道那里借鉴过来的，有时还按通常的规则予以使用。当然在大多数情况下，佛教借用的目的是“开权显实”，暂用终弃，即暂时予以借用，一当显实的目的达到了，便会予以抛弃。这是我们理解佛教的有关概念时要注意的一种概念框架。

说“存在”“有”等概念有规范性、相对性特点，是指它们没有绝对固定不变的所指，让它们表示什么有约定的一面。例如，它们有时指的是出场、显现，进而有可感性。根据这一界定，法、我等从事相上就可以说

---

① 《法华玄义》卷第二下，《大正藏》第33册，第705页。

② 《因明正理门论本》，《大正藏》第32册，第6～7页。

③ 《达摩四行观·悟性论》，襄樊广德禅寺印行，第40页。

是存在的，是“妙有”，故此，佛教常说：“佛事门中，不舍一法。”例如，外在的万法在时间流中的每一刹那，有点状的存在，并常常是多种要素的结合，或表现为一个统一体，诸性相摄持在一起，故能让人轨生物解。这种意义上的“存在”是常识或世俗谛所承认的存在。除此之外，佛教有时还赋予“存在”以常一不变、永恒如一的意义，即认为，只有如是的东西才可以说是存在的，而万事万物由于不符合上述条件因此就都是不存在的。符合这种存在标准的只有变动中的万法的体性，即真空或实相。

再来看“空”“无”“非存在”等概念。与中文“空”对应的梵文词有两个：一是作形容词的“śūnya”，它有“……是没有的”这样的否定之意。另一是作抽象名词的“śūnyatā”，其本义有“中间空虚”“有欠缺”“无有”之意，在数学中，表示的是零。“空”引入佛教后，成了佛教最重要的、基础性的概念。如前所述，诸佛以之为师，因而成佛。大小乘都重视“空”，当然有一些细微差别。小乘坚持析空观，即通过分析诸法的构成，最后将存在或有加以消解、无化、空掉。而大乘坚持体空观，即强调诸法只是体空。大小乘所说的空，在本质上没有区别，只是究竟程度上有别。例如，小乘虽能观空，但于空不太强调真空与妙有的关系，而大乘之空的特点是：在有不有，在空不空。印度大乘有中观空宗与唯识有宗之分。它们在论空时也有一定的区别。例如，前者重在说明性空，而后者重在强调缘起。

“无”在梵语中与“空”不是一个词，它很简单，就是梵语的第一个字母：A，发阿声。《大日经疏》卷七云：“凡最初开口之音，皆有阿声。……故为众声之母。”还有人认为，阿字是一切文字之种子。在佛教中，此字也占有突出地位，如密教的三密观以观阿字为月轮，因为阿字本是不生之法。从语义学上说，阿字义理丰富，据说有一百义之多，如一切法无来，一切法无去，一切无行，无住，无本性等。

梵语的“无”或“A”，可译为非、不。我们这里常用的核心概念“非存在”也可用来翻译“A”。因此有理由说，印度佛教也有自己的非存在论。“无”有多种意义。首先，从世俗谛上说，它的意思是“没有什么”，即对事物存在的否定，指的是名副其实的非存在。例如，此处没有猫，猫在这里就是非存在，现实世界没有独角兽，独角兽就是“无”。其次，如从胜义上释之，则有二义，一是惑智之“无”，即断见的“无”，二是圣智之“无”，指超越有无之“妙无”。如密宗以阿字为观道之要门，

中国禅宗倡导“无门关”，讲的是“佛语心为宗，无门为法门”。“狗子有无佛性”这一公案说明的也是这个道理。赵州和尚以无作答，这成了后学要参究的一大关。过了此关，即可开悟。有道是：“参学须透祖师关，妙语要穷心路绝。祖师关不透，心路不绝。”六祖的偈子也说明了此关的重要性及操作方法：“本来无一物，何处惹尘埃。”在后面的行文中，如不另加限制，我们将把胜义谛意义上的“无”“空”“非存在”当做同义词使用。

由上可知，佛教所说的“无”“空”等也有相对性的特点。它们有时指的是虚构、假想的存在，如眼前明明没有火，而硬说此处有火。又如神、灵魂、物质、空花、龟毛兔角、石女之子等。这些虚构的存在就是非存在，而此非存在是不存在的。舍尔巴茨基概括说：“无论是纯粹的虚构还是生起性的想象，凡有思想构造痕迹的都是虚构，都不是最终的真实。”[①] 有时，“无”等概念在作了特殊限定之后又可用来表示真实的存在。例如，绝对没有任何实在包含于其中的虚空、事物的不来不去、无形无相、不一不异、不断不常的体性、禅定所进入的那种灵明空寂、体充法界、性同虚空的状态等在一般人看来是无，是非存在，但在佛教看来却是真正的存在，是真实的体性。

综上所述，对有关概念要具体情况具体分析，不能绝对地说非存在是存在的，或存在是不存在的。《广百论·教诫弟子品》云：“诸世间可说，皆是假非真，离世俗名言，乃是真非假。”[②] 即世间以言语所表述的事物都非实有，而胜义谛中离言语所说的法即常人所说的非存在则是真实而非虚假。还应注意的是，佛教对同一对象有时说它实有，有时说它空无。这并不意味着佛教不讲逻辑，而是由于佛教在讲道理时，总是针对着特定的问题和受众。受众的根机不同，所讲道理的深浅也不同。由此所决定，佛为了让受众理解有关道理，不得不采取权说的方式，方便说的方式，从事上、从俗谛上说的方式，这样一来便会暂时承诺一些在究竟理地上要抛弃的观点。例如，佛教在许多情况下承诺并运用了俗谛的这样一些本体论标准，如有形可见标准、可得标准、非人格标准等。

如前所述，比存在、非存在更高的范畴是“真”“谛”“实”等范畴。

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第81页。

② 《广百论》，《大正藏》第30册，第186页。

在可言说的究竟理地，它们是对佛教所承诺的真实存在的唯一谛理的不同表述方式，换言之，只有那能够用它们表述的东西才是真正的存在。就此而言，它们共同表示的那唯一的本体才是真正的、绝对的存在，而一般人所肯定的存在，充其量只能是非真实的、相对的存在。智者大师说："审实故名谛。"[1] 判断实与非实、真与非真的标准是什么呢？对此，佛教诸经论作了大量论述。谈得最多的是绝对同一性、永恒性标准。一对象要成为真正的存在，就必须在任何时间、地点都是一样的。如果在不同时间、地点发生了变化，那就不是一个东西，而是多个东西。如果说其存在，是实、是真，那么究竟是其中的哪一个存在呢？这一标准在西方哲学中也有许多支持者。例如，柏拉图正是据此强调一切个别都不存在，唯有共相才真实存在。同样，佛教据此认为，常识承认存在的有为法都不存在，而常识所说的非存在即毕竟空才是真实存在的。与此相联系的是可得与不可得标准。因为稍纵即逝、川流不息的东西是不可得的，即使有所得，得到的却是多。如果是这样，那被认为存在的东西并没有被得到。

真、实、谛的最高的、最究竟的标准就是"无为"，即无任何作为、造作、作用、变化。因为一有作为，便成了有为法，而有为法是无常的，是因缘和合的，故是不真实的。由于无为，便能无生无灭，无来无去，不一不异、不断不常，因此绝对真实。正果法师说："不生不灭，即简生住异灭相；无去无来，即简非属三世；无彼无此，即显没有自他对待；无得无失，即显无增无减"，共有六种无为法，如虚空无为，择灭无为，非择灭无为，不动无为，想受灭无为，真如无为。这倒不是说实有多种。相反，只有一种。因为真如无为是："诸法的实性，是前五种无为的所依，真实如常的理体。"当然从名实的关系上看，"真如"也是一个名称，而且是假名，因为所表的实"离有离无，非有非无"。其余五种无为是依真如无为而假立的名字[2]。

总之，佛教的"真""实""谛"只能表示一个东西，即实相。而实相就是指色声香味触、受想行识等一切现象的本质，一切法或事物本来的、真实不虚的体相。理极真实，以实为相，由其不可破坏、真实无欺、永远如常如一而得名。具体地从不同的角度看，它有不同的含义。第一，

---

① 《仁王护国般若经疏》，《大正藏》第33册，第278~279页。

② 正果：《佛教基础知识》，中国人民大学出版社，2007，第72页。

从起源上说，实相无始无终，本来有之，当来不变不灭。它的本有、当有不是由造物主所创造，更不是由人的意志所使然。第二，从存在地位来说，可表述为真如、如如、法性、实际、真理、法界、实性、圆成实性等。“真如”梵语为“tathat”，意为“如实”。“真”即真实，“如”即如常，表无变异，意思是说，真实，于一切为常如其性。第三，从真假的角度来说，实相是“第一义谛”“第一真理”“胜义”“真谛”。智者说：“实相之境，非佛、天、人所作，本自有之，非适今也。”[1] 实相不因为体现在一切个别之中而为多，此即“理无两存”[2]，实相也不因为人们对之领悟、述说有大小、权实之别而有多义，有大小、权实之别，此即“义不双立”[3]。实相尽管只有一个，“则无有二”，但有多名，如“妙有真善”“妙色实际毕竟空”。

当然，如果相对于最高的理谛即废诠归宗谛来说，“无为法”“毕竟空”等都是假名，说“万法皆空”也是不如法的。要明白这个道理，就要重新回到佛教关于名与实的关系学说和关于二谛的学说。禅宗对这里的道理阐述得最为透彻，我们还是据此来加以分析。禅宗将佛法分为两种，即一教二禅。望口为教，是如来口说之经教。而禅不关言说，望心名禅。禅传递的是如来之心法。此心法超脱八万四千教纲，超出大小显密之外，直指人心、见性成佛。此性正是包括人心在内的万法之体性、空性。它是作为教义、作为佛教主观真理的胜义胜义谛或第一胜义谛也无法言诠的。因此之故，中国禅宗初祖菩提达摩在回答“如何是胜义第一义谛”时干脆说“廓然无圣”。

文字与无相无不相之实相的关系是不即不离的关系。所谓不即，是说两者不同，实相是文字不能及的，既不能描述，又不能定义。但要体会、亲证它，又不能离开文字，只有借助文字的指示，才有可能找到接近它的方向。文字的作用正如指月之标、渡河之筏的作用。正是基于此，如来仍说“正法眼藏、涅槃妙心、实相无实”。它远在天边，近在眼前，指的就是我们每个人心里不缺一毫的本性，就是无相无不相的实相、空性。它空寂灵明，湛然常住，无始本来，自性清净。当然人们理解了这些文字，不一定能彻见其所指的本来面目。听到了这些言语之后，人们就各行其是

---

① 《法华玄义》卷第二上，《大正藏》第33册，第698页。
② 《法华玄义》卷第十上，《大正藏》第33册，第800页。
③ 《法华玄义》卷第十上，《大正藏》第33册，第800页。

了。正是神龙现于云端，往来神变，云行雨施。有的可能什么也见不到，只停留在“神龙”的文字之上，而有的能见到其外面，有的可能见到其真体。诸法之本体，涅槃妙心，如果亲证了，那么既无妙心，又无非妙心，非心非不心，心不可得，妙亦不可得，乃至不可得亦不可得。只是权立名为“妙心”或“空性”。

再就二谛学说来说，其中的“真谛”或“第一义谛”“胜义谛”有两个所指，一是指可言诠的“性空”，即方便第一义谛，如《摩诃般若波罗蜜经》卷第二十五中说：“第一义，名性空。”[1] 二是指废诠之后的实相本身，即究竟理地或胜义胜义谛，它存在于言说、思议、概念表达之外，经中说：“最第一义过一切语言、论议、声音。”[2] 若不依世俗谛，则这种第一义谛便不可说。俗谛主要指世俗的言语、概念，以及用它们表达的一切事物（有无和无为）及道理。如把本来一如一体的世界妄执是各种有为无为法，并以为自己妄执的东西是实。青目说：“世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实。”[3] 所谓世界上的一切事物，如色受想行识，乃至佛菩萨、涅槃等都是基于世俗谛而说出的。超出世谛，不用常人的方式思维言语，就无所谓此法彼法、有为无为的分别计较。佛随顺而言，目的不是肯定和宣扬常人所相信的真理，而是相反，即要予以破除、否定和抛弃，更好地返回长久迷失的本性。从实或指称上说，两种语言（主观的谛）所指的就是一个东西，当然意义不同。正如“暮星”和“晨星”所指相同、意义不同一样。相同表现在：它们所指的是同一个世界、同一个对象。不同在于：俗谛由于无明颠倒之见，而把它区分看待，误执为此彼，如色声香味触等，或有为无为，而真谛赋予它的意义是平等不二，一如一体，本来空寂。青目在解释《中论》所说的佛以二谛说法时说：世俗谛以为世间万法是实，而这些东西“于圣人是第一义谛”，仅仅是“名为实”，因为他们“知”世俗谛的“颠倒性”，“知一切法皆空无生”[4]。

两者的同一还表现在，两者都有相对的实在性。一方面，真谛讲的法无疑是实，另一方面，俗谛讲的对象从一定意义上说也有非虚妄之处，

---

① 《摩诃般者波罗蜜经》卷第二十五，《大正藏》第8册，第403～405页。
② 《摩诃般者波罗蜜经》卷第二十六，《大正藏》第8册，第413～414页。
③ 《中论》，《大正藏》第30册，第32页。
④ 《中论》，《大正藏》第30册，第32页。

《百论》说："如佛虽知诸法无相，然告阿难入舍卫城乞食。"因此二谛"是二皆实，非妄语也"。但要注意的是，这里的"实""非妄"是相对的，不具有绝对的意义。具体而言，"俗谛于世人为实，于圣人为不实"。同理，真谛于圣人为实，于常人则为不实[1]。总之，胜义谛是不可言说的，因此《解深密经》把它界定义为"离言法性"。一落言诠，便堕邪道，即使表述为"无为法"，也还停留在假施设之上。因为无为像有为一样是"假施设。"[2]

在胜义第一义谛的层面上，"非存在""空"也是假名，因为它们指的是常人以为存在着的事物的本性。这些事物就是空，《心经》说："色即是空，空即是色。"而此处的"空"也可替换为"假名"。意谓：人们所说的存在"但有名字，故谓为空"。这些事物只是一个假名，不存在人们所说的那类存在。因为人们执著的事物中并没有常一不变的实体，只是因缘和合之体，是许多点刹那的无序的迁流变化。故可说："名字是因缘和合法，但分别忆想假名说。"[3]

从"空"与常人所说的不空之法（个别事物）的关系看，"空"不离有，不离色。《摩诃般若波罗蜜经》卷第一中说："离色亦无空，离受想行识亦无空。"[4] 这就像佛在界定实相时所说的一样，实相无相无不相。实相无相，但没有实相能离开有相的东西，即无不表现于有相之中。空就是实相，因此也是无相无不相，无有无不有。无或空不是个别的事物或法，但无一例外地要表现于个别的法之中。

第二节　《阿含经》中的空无论

本篇的重点是考察大乘佛教的非存在论。为后面叙述的方便以及更好彰显大乘佛教的特点，这里先对原始佛教和部派佛教作简要的分析。根据笔者基于天台宗判教理论而形成的对佛教的粗浅理解，不管是哪一乘、哪一教，不管是中国的哪一宗、哪一派，都是没有根本区别的，或者说在质上是完全相同的，都是对诸佛所证之谛理或关于解脱的真理的再现。即使

---

[1] 《百论》，《大正藏》第30册，第181～182页。

[2] 《解深密经》，《大正藏》第16册，第688页。

[3] 《摩诃般若波罗蜜经》卷第一，《大正藏》第8册，第221页。

[4] 《摩诃般若波罗蜜经》卷第一，《大正藏》第8册，第221页。

是后来佛教诠释过程中派生出来的各种不同的宗派，包括小乘的18或20部派，都是对诸佛所师的谛理或诸佛言教所要传递的唯一圣意、化意的真实不虚、契理契机的再现，都是对如来教化之真实义理的诠释。法无高下，法法平等。如果说各宗派的解释有不同的话，那也只体现在表述的方式之上，体现在再现义理的大小、圆偏、深浅、权实、究竟与否等各有其特点罢了。

原始佛教是教主释迦牟尼佛住世时亲证亲教以及灭度之后百余年间所流行的佛教。而佛亲证亲教的教化又通过弟子的记录、口耳相传、结集而体现于《阿含经》之中。“阿含”是梵语“Āgamasūtra”的音译，还有“阿含暮”“阿笈摩”等意译。其意译有：“法归”“无比法”“教”“传来”等，指通过可靠的途径传来的圣教或无比法，简言之，即“传承的教说”。《瑜伽师地论》卷八十说得很明白：“师弟展转、传来于今，由此道理，是故说名阿笈摩。”其内容在佛灭后不久的、由大迦叶主持、阿难诵出、诸阿罗汉印证的第一次集结时就已被基本固定下来，然后再经不断的充实和完善，至公元前1世纪时终被写成文字。随着印度部派佛教的产生和发展，《阿含经》的载体、表现形式及内容在各部派所传承的经本中出现了一些微妙的变化。现存的《阿含经》大致分为南传和北传两种。据考证，两种《阿含经》尽管在主体内容上大体一致，如都有《长阿含经》《中阿含经》《杂阿含经》《增一阿含》四大块，但具体内容却有一些出入。据吕澂先生考证，两种《阿含经》中有一部分可比较，有一部分相近，另有一些不可比，甚至此有彼无[1]。从与教主的原始教义的关系看，有的认为，南传《阿含经》更多保留了原始教义，所以比北传《阿含经》有更可靠的文献价值。杜继文先生不赞成这种看法，认为“从经教史上考察，汉传的《阿含》类佛典，可能更接近早期佛教”[2]。从内容的究竟、完善程度上说，由于北传佛教表现为大乘佛教，而大乘一般有不太看重原始和部派佛教的倾向，因此一般将《阿含经》斥之为小乘之教。梁启超先生概括说：“我国自隋唐以后，学佛者以谈小乘为耻，《阿含》束阁。”他不满这种倾向，指出：“吾以为真欲治佛学者，宜有事于《阿含》。”[3] 这是很有见地的。笔者尽管孤陋寡闻，修证浅薄，证悟有限，但有理由认

① 吕澂：《阿含经》，见《中国佛教》，知识出版社，1989。

② 杜继文：《汉译佛教经典哲学》，江苏人民出版社，2008，第136页。

③ 梁启超：《佛说四阿含》。

为:《阿含经》与后来的大乘经都是对佛祖要传递的唯一圣意、唯一的真实义理的表述，两者在本质上是一致的。《阿含经》也是佛说，也将佛的圣意淋漓尽致地表达出来了。但由于圣意高玄、幽隐，由于教化的时间、地点、对象及其根机各不相同，例如，《阿含经》中的许多内容就是分别在不同的会、处所说出的，因此佛便用了不同的方式、从不同的角度、层面去述说自己亲证的唯一真理。这真理就像一个巨大的近似多边形的球体一样，要观察、述说此对象的人不得不从不同的角度进行。但不管从哪个角度述说，所述的不可能是不同的球体。《阿含经》也是这样，尽管它说的与后来的大乘经典有许多不同，但并没有超出、违背佛的唯一化意。如果说它与后来的大乘经典有不同的话，那也只表现在表述形式确有不同，深浅、圆偏、大小确有一些差异。

在非存在问题上也是如此。尽管《阿含经》常用的概念是“空”“无”“非有”等，但的确表达了一种特殊的非存在论思想。由于佛只说一真实义，即揭示宇宙万物的本来面目或实相，因此它表达的非存在论思想也不过是这实相的一种表述方式，与涅槃说、四谛说、缘起说、般若说、中道说、佛性论等在本质上是一致的。它们都是一实相说的不同展示。就其非存在论本身来说，它不仅涉及了我们今天常说的本体之无、境界之无、现象学之无、认识论之无、工夫之无，而且还涉及了无的一些新的形式，如作为修证结果的无、作为生存状态的无、作为人的存在形式的无等。不管有多少形式，所有的“无”，又都不过是对作为非存在的本体之无即实相或毕竟空的不同的表述形式。质言之，这些“无”是一实多名的关系。

我们先来看《阿含经》中关于本体之无的思想。在切入这一思想时，首先要弄清佛说本体之无的目的。这目的有两方面：一是认识上的目的，即为着如实把握世界的本来面目。这是他与其他讨论本体之无的人的共同之处。第二个目的是佛教独有的，即旨在帮助生命拔苦得乐、得究竟解脱。从佛拒绝讨论外道提出和热衷于讨论包括本体论在内的、与人生无关的形而上学问题这一事实，就可看出这一点。据说，这样的问题很多，约有14种，故说“十四无记”。所谓十四就是基于鸡蛋里挑骨头式的分析智而提出的14个问题。由于这些问题是一种发难，故又称“十四难”或“十四难句”。例如，宇宙及我是常还是无常、世界及我是有边还是无边、生命死后是有还是无，生命与身是一还是异。就世界及我的常与无常问题

来说，按上述“四句”式，分别有这样4个问题：（1）世界及我是常吗？（2）世界及我是无常吗？（3）世界及我是亦有常亦无常吗？（4）世界及我是非有常非无常吗？中间两类大问题也可按此四句式分别提出八大问题。合起来一共是12个。再加上最后一个问题分出的两个子问题，共14个，即身死后是身、是神？是异身、是异神？据《杂阿含经》卷三十四载，佛陀对外道的这14个问题皆不作答，既不肯定，也不否定，“不为记说”，故称“十四无记”。佛为什么不回答这些问题呢？一方面，因为这些是虚构的问题，即无此事实，就像“构牛角能得几汁之乳”“半斤与半尺孰重孰轻、孰长孰短”等问题一样，不是真问题。而不是真问题是无答案的，故佛不答。另一方面，由于佛是现实主义者、人本主义者、人道主义或生道主义者（关怀一切生命的现实生存状态），因此迫切要回答的是生命的现实生存问题以及生老病死之类的终极关怀问题。例如，如何评判现实生活？或者说，诸生命体生活得怎样？有无快乐可言？如果没有，原因何在？人类有无出期，有无可能获得真正幸福，有无可能进入彻断烦恼的理想境界？如果有，它是什么？如何到达？这些问题既是佛教初创时关心的问题，也是贯穿佛教一切理论（如本体论、世界观、价值观、人生观、解脱论等）、一切经教的中心问题。

从理解的角度说，在切入佛教这方面的思想时，不能不看到的是：教内教外常说的“有”“无”等概念有相对性、层次性的特点。由于世间和出世间的本体论承诺标准不同，“有”和“无”在世间和出世间的观点中便有不同的意义和所指。例如，对于常人来说，佛教所说的“真实有”，即毕竟空、实相，由于没有形体、可感性等，因而是非存在，是无。而常人所说的存在，对于佛教来说又是非存在，是无。例如，《中阿含·小品经》记载，佛住鹿子母堂这个村子时断言：此村子及里面所具有的象鹿马牛、财物、谷米等都是“无”，因为它们都是因缘和合，没有自性、常性，因此毕竟空。不仅如此，佛教所说的“无”也有层次性、相对性，换言之，无的程度是不一样的，有的无，其程度浅一些，有的深一些，还有究竟、至极的无。按佛教的真实观或存在观，无得越彻底，真实或存在的程度就越高。例如，佛在将“村子及财物”等“无掉”时，并不意味着主张绝对的空无，相反，他仍承认“真实有”，当然其程度不一样，例如，强调“无想”“无见”本身相对于有想和有见来说就是无，但从真实性上说，前者不仅是“有”，而且其真实、其存有的程度还高于后者。不过，

从体性上说，此“有”仍是执著，仍会带来另一看问题层面的真实有，因为它本身是“一无事想”。进一步谛观下去还有空无边处、识无边处、无所有处、无想心定等空观层次，相应地，分别会得到与每个层次对应的空无境界，同时也必然有相应的真实的有。由于这类空观仍不究竟，因此所证得的无和有都不究竟，如就有来说，里面无疑有空见烦恼。进一步空观，它仍是“无”，此“无”又是和有见结伴而行的。到了以等正觉观察时，便可见到绝对平等不二的无心解脱之境[1]。此境即是彻底寂灭，是与诸法体性绝对冥合的状态，因此也可以说是真正的无。而这种无同时也是最真实的有。可见，佛教所说的无与有都有其特定的意义，而且两者不是绝对对立的，在特定的意义上甚至有一种正比关系，即无化得越深，其真或有的程度就越高。

应特别注意的是，在有无问题上，佛教有随顺世俗看法的一面，即是为随顺世间常说有无、为“不与世间诤”而说有说无。“世尊告诸比丘：我不与世间诤，……世间智者言有，我亦言有，……色无常、苦、变易法，世间智者言有，我亦言有，……谓色是常、恒常不变易、正住者，世间者言无，我亦言无。”意思是，世间智把无常、苦、空、变易的色法说成是有，我也这样说，世间智把恒常不变易的、正住的色法，即佛所说的体空、无为之法，说成是无，我也如是说。当然，这里突出的仍是“有无”概念的相对性的特点。因为佛赞成世间所说的有和无都是特定意义上的有、无[2]。一当进至它们的本质，佛又会因势利导、循循善诱，阐述自己的看法。

在关注佛教的本体之无时，还要看到的是：这里也有一实多名的关系。如可用“空”“无常”“无”“无本”“无我”“恍惚”等来表述。《佛说圣法印经》云：如果有人“解色无常，见色本无，已解无常。解圣空无，皆为恍惚。无我无欲，心则休息，自然清净而得解脱。是名曰空”[3]。

在佛教看来，无、空是万事万物或一切有为法的本来面目或本性。如前所述，人所居住的村庄及其所拥有的像牛马羊、财物等都是不存在的。当然，这里的“空”“无”“不存在”都有特定的含义，即指它们在本性上是因缘和合的，是无常的，是恍恍惚惚的，因而不可取、不可得。为什

① 《中阿含经》卷第四十九，《大正藏》第1册，第736~737页。

② 《杂阿含经》卷第二，《大正藏》第2册，第8页。

③ 《佛说圣法印经》，《大正藏》第2册，第300页。

么是这样呢？《阿含经》从缘起、时间流变、极微构成等不同方面作了论证。

缘起说是大乘佛教着力阐发的核心思想，尤其是其中的“缘起性空”命题更是诸佛所师之谛理的关键。既然是佛教的核心，当然就会贯穿于《阿含经》中。因为如前所述，佛说的一切法只有一个大意，即开示悟入佛关于宇宙本来面目的知见。“缘起性空”就是此知见的基本内核。当然，《阿含经》中所体现的缘起说主要表现为关于三科、五蕴、十二入、十八界等的理论，简言之，表现为“与界合”，其基本观点是：一切皆空，之所以如此，是因为一切无常。而无常又根源于一切是因与缘的和合。因是合成事物的根本原因、要素，是内因，缘是辅助性的条件，是外因。而因缘可从不同的方面描述，如一是将其描述为色受想行识五阴。此是“三科”中的一科。二是描述为“色声香味触法”六尘和“眼耳鼻舌身意“六根”，合在一起即十二处或十二入。三是描述为十八界，即这里的十二入加上“眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识”六识。一切都是因缘和合，辗转相依，没有自体，故空。

不过，《阿含经》讲缘起主要讲生死的因缘，强调包括生老病死在内的一切现象都是因缘和合而生的。因缘和合故无常，无常故空。《缘起经》云：“依此有故彼，此生故彼生。所谓无明缘行，行缘识”，进而依次产生出名色、六处、触、受、爱、取、有、生，最后导致老死[1]。《了本生死经》说：“若比丘见‘缘起’为见法，已见法为见我。”意为：见到了事物的缘起，即见到了由因缘和合而生起的本性，亦即见到了法或事物的本性，此本性是诸法无我、空无所有的本性。如能见到此法此性，即是见到了佛世尊。很明显，这里包含着后来大乘着力阐扬的“缘起性空”的基本思想。

据附在《东晋录》中的、已失译的《那先比丘经》记载，佛还通过典型事例如某个人（那先比丘）、某个物（一辆车），说明了因缘和合故空的道理。有一“大秦国”的“弥兰陀王”问那先比丘：你的名字叫那先，人们都把你当那先，但究竟谁是那先呢？是你的头吗？是你的眼、耳、鼻、舌、身、足、心、肝、肺等吗？你有苦难，善恶，你的这些东西是不是那先？那先比丘通过分析面前的车子作了回答：车子也是由众多构

① 《缘起经》，《大正藏》第2册，第547页。

成要素构成的，其中每部分都有自己的主，但它们都不能被看做车子。因此车子各有所主，不过是一大虚空而已，换言之，车子不过是一个标志此空聚的名称。那先等个别的人也是这样，没有这样的人，只有一个空名。

《杂阿含经》的一大特点就是用因缘论说明有关教义，如不仅用它解释生死流转、世间及出世间的一切法、有漏无漏的道理等，而且还用它来解释涅槃，即说明一切诸法体空寂灭的本质。世界万物都是当体空寂、虚妄不实。人我是万法中的一种，也是如此。它是五阴即色受想行识的集合体。之所以说它是空是无，是因为它是因缘和合而生的。因缘和合，故无常，无常故空。不仅如此，五个要素的每一个也是和合而有，因此每个阴也是当体即空。以第一阴"色"为例，"色无常，若因若缘生诸色者，彼亦无常；无常因、无常缘，所生诸色，云何有常？"[1] 色既然是由无常的因、无常的缘和合而生的，那么有什么理由说它是常、是有？其他四阴可如此类推。

另外，《阿含经》还从事物的历时性和共时性结构上论证了色无我，不是同一个东西，进而得出一切事物皆空皆无的结论。"凡所有色，若过去、未来、现在，内外粗细，若胜若劣，若远若近，悉皆无我。"意为：从时间上说，任一事物都必存在于过去、现在、将来之中，故是不同的东西，其内没有不变同一的"我"（即实体）。从共时态上说，任何事物有不同的要素，表现为不同的相状和形态，哪一个要素、相状是"我"？因此任何色，即是空。受想行识，亦复如是[2]。

《阿含经》还对当时印度各哲学—宗教派别关心的极微即事物的微观构成单元问题阐发了自己的见解，在批判借鉴的基础上形成了自己的刹那生灭论，并据以说明万物体空的道理。它强调：任何事物都是迁流变化的，不会固定在某一个状态。换言之，一个事物实际上是一系列前后相续、起伏生灭的状态。即使是在一个很短的时间过程，如一瞬间，该事物也可区分为许多前后相续的不同阶段，每一小阶段也可以此类推，以至无穷。正如燃烧着的灯火一样，它显现出来的是刹那生、刹那灭的过程。其中没有常住不变的东西，在不同的刹那之点，没有同一不变的实体在里

---

① 《杂阿含经》卷第一，《大正藏》第2册，第2页。

② 《佛说五蕴皆空经》，《大正藏》第2册，第499页。

面，或贯穿始终。前后都是不同的东西。既然如此，有什么理由说存在着一个东西，说它们是有呢？结论只能是：不存在我们所说的实有的事物，换言之，人们所说的有其实都是无。

《阿含经》还对空的形式、类别作了说明，以破除人们对诸法实有的执著。例如，《中阿含经》卷第四十九就提出了三空说，即针对常人对法之内有、外有、内外有的执著，分别论述了内空、外空、内外空三种形式的空无，亦即从三方面揭示了法的体性在内、外、内外三方面都是虚幻不实的[①]。

根据缘起论解释空无，就一定会与形而上学的两个极端理论（即否定有的顽空论和偏执有的实有论）划清界限，而坚持对空无的中道立场。"中道"尽管是大乘的关键概念，但在《阿含经》中被使用的频率也很高。这再次证明了法法平等、法法互具的道理。"大空法"这一概念足以说明《阿含经》的空无概念的中道特点。《杂阿含经》的《大空法经》对"大空法经"的解释是：专讲"此有故彼有，此起故彼起"的缘起之法。由于讲缘起，该经便自然强调看问题的中道立场。因为从缘起上观察诸法，如观察"我""身"，就不会落入有我与无我、有身与无身的两边，而一定会持真空不碍妙有的中道立场。正所谓"于此二边，心所不随，正向中道"。该处以生死为例说明了缘起论在此问题上的立场，即既不认为老死是属于我的，是实有，又不认为它绝对空无，而认为它是由缘起律或因缘律所决定的。质言之，死由生所决定，生之上的因缘链依次是有、取、爱、受、触、六入、名色、识、行，其最后的总根源是无明愚痴。总之，"缘无明，故有行"，以及后面的一系列结果，直到最后的老死[②]。

我们再来看境界之无。这种无突出的是涅槃的用的方面。根据佛教的体用不二论，有寂灭之实必有无挂无碍、自由自在、彻底解脱之用，即进入体充法界、性同虚空、绝对清净、无有恐怖、彻底轻松自在的境地。阿含类经从人生境界的角度对涅槃之境的描述很多。例如，通过对凡夫与圣贤的生存状态的比较来说明本体之无与境界之无的统一、一致。就圣者来说，他之所以进入了累尽苦灭、寂然永乐的境界，是因为他在体上证得了诸法空无所有的道理。他著灭，故取灭，取灭，故有灭，有灭，故生灭。

---

① 《中阿含经》卷第四十九，《大正藏》第1册，第732～740页。

② 《杂阿含经》卷第一二，《大正藏》第2册，第84页。

意思是：解脱之圣人之所以"生灭"，即连生都灭除了，超脱了生死，进入了涅槃之境，是因为他对诸法之有的本质已究尽了，即体悟到它们的空无，此即"有灭"，"有"之所以能被灭除掉，是因为"取灭""著灭"。总之，空掉了一切，无化了一切，达到了本体之无即"有灭"，因此才有"生灭"，即进入涅槃之境。佛就是其典型。他之所以寂然永乐，是因为如来知法真实，如住无所得，无所施设。反之，凡夫之所以轮回六道，生死沉沦，根源在于他们执一切皆有、皆实，以为它们是实，能带来乐受，于是对之有贪著，拼命摄取、占有。质言之，凡夫之所以是凡夫，其因果链在于：于受乐著生取，取缘有，有缘生。是故《杂阿含经》强调："涅槃"的全称即"苦灭圣谛"，意为：它讲的真理是苦灭之后的境界。佛说：于此圣谛"当知、当证"。

这种境界之无可从不同的角度来描述。相对于第一谛所说的入世的、三界内的苦果而言，灭谛讲的是出世的果，即通过出世的因，如通过修第四谛所说的道，可获得的结果，因此是有待追求、也可能到达的一种人生境界。从文字含义上说，"灭"即"寂灭"，亦即由阿罗汉所证的寂灭涅槃境界。从否定的方面说，"灭"不是彻底消灭、断灭，而是将人身上的贪、瞋、痴、疑、慢、边见等烦恼彻底灭除了，将三界（欲界、色界、无色界）内的各种苦难（如四苦、八苦等）彻底抛弃了，将所知、所见、所思之类的迷惑、障碍彻底克服了。由于所有这些现象都是生死大苦的表现和标志，因此断除了这些东西就等于消灭了生死之累，从而超越了生死，进到了不生不死的境界。从体相上说，寂灭的境界就是惑、业、苦三种杂染法彻底灭尽之后的一种清净、安稳、静妙的状态，当然也是一种绝对幸福、快乐的境界，是真正的"无漏"幸福。"漏"即泄漏，亦即有烦恼。一般凡夫能得到有漏的幸福，而这种幸福是不彻底、有条件、有缺憾，掺杂着苦和烦恼的。相反，无漏的幸福是无条件的、绝对圆满的、彻底的幸福。从真实性上来说，这灭境即是真如，即真实不虚，永远如一，因此尽管对于凡夫来说是非存在，但对证得者来说，此非存在却是真正的存在。从与诸行、有为法的关系来说，灭尽管是无为法，但不是有为法之外的东西，而是通过有为法体现出来的状态。例如，人的心、身是有为法，但灭谛必须由生命证得，离开了生命，既无证灭谛之主体，也无承载灭谛的载体。当然，它又不是有为法，因为它与有为法根本不同。可见，它与有为法的关系，是不一不异的，既不能片面说一，又不能片面说异、

不异、亦异亦不异、非异非不异。正果法师说：它“离四句、绝百非，言语道断，唯正智所知”[1]。

从表述方式来说，寂灭之境不仅可以像上述那样表述为本体之无、境界之无和工夫之无，还可换成别的说法。例如，根据所灭的对象可为七种：（1）“名永出，永出诸缠故”，即永出烦恼的各种缠缚；（2）“名永吐，永吐随眠故”，即永断烦恼的种子，不会再生；（3）“名尽，见道对治，得离系故”；（4）“名离欲，修道对治，得离系故”；（5）“名灭，当来彼果，苦不生故”；（6）“名寂静，于现法中，彼果心苦，永不现故”；（7）“名没，余所有事，永灭没故”。正果法师认为，另还有21种说法：无为、难见、不转、不卑屈、甘露、无漏、舍它、弘济、皈依、胜归趣、不死、无热恼、无炽然、安稳、清凉、乐事、趣吉祥、无病、不动、涅槃等[2]。这些说法中，许多是对境界之无的特征、标志或体之用的描述。进入了寂灭之境，就必然有上述种种大用和征兆。

从行相上说，寂灭之境有四种相状，一是灭相，二是静相，三是妙相，四是离相，即远离各种过患、烦恼、不令人满意之事。

境界之无就是解脱，其标志是：无贪欲、“越生死病死怖”“断苦”“离患”“离结缚”“永不住颠倒”，亦能自证得阿耨多罗三藐三菩提，此外，还有“善”[3]。所谓善即一般人所理解的“好”“有价值”。但它又有等级差别，如有初中后三等，最高的“善”的特点是：“善义善味，纯一清净，梵行清白。”[4]

从种类上说，原始佛教所说的作为寂灭之境的涅槃有有余涅槃和无余涅槃之别。前者指的是烦恼、生死灭尽、不再受三界中生死之苦但仍残存色身的境界；后者指灰身灭智、连现前的果报色身也灭除了的境界。后来的大乘佛教在此基础上补充了自性清净涅槃和无住涅槃等形式。从用上来说，作为涅槃的寂灭有四德，即常乐我净。

这种境界之无能进入吗？如可能，怎样证得？第四谛道谛作了回答，那就是要通过37种方法、途径（即三十七助道品）去修证。因此之故，佛说：此谛应知应修。所有这些助道品都是进入寂灭之境的条件，可看做

---

① 正果：《佛教基本知识》，中国人民大学出版社，2007，第168页。

② 正果：《佛教基本知识》，中国人民大学出版社，2007，第168页。

③ 《杂阿含经》卷第一，《大正藏》第2册，第1～2页。

④ 《杂阿含经》卷第十二，《大正藏》第2册，第84页。

工夫之无。而工夫之无中包含着这样的正知正见，即八正道中所说的正见、正思维，那就是要对世界的体性、本来面目有正确的思维和认识。如果持我法实有，那么与寂灭之境永无干系。如果认识、证得了万法因缘和合、无自性，本自空无，那么便具备了进入涅槃之境的条件。因此从次第上说，境界之无是目的、最后归宿，必须通过工夫之无把握本体之无才能达到，就此而言，境界之无与本体之无、工夫之无是目的与手段、基础的关系。

从模态上说，境界之无有可能的、理想的境界之无与作为实现了生存状态的境界之无的差别。例如，四圣谛的"灭谛"所回答的问题是：苦能否灭除？其回答是肯定的。因此此谛又称做苦灭谛。包括《阿含经》在内的佛教文本的突出特点是论证：人有一种生存状态，有一种存在方式，即通过"无化""空掉"的心身操作而生活在一种与虚空、实相彻底冥合的状态之中，即安心于法性的生存状态之中。《佛说法印经》云："空性无所有，无妄想，无所生，无所灭，离诸知见。何以故，空性无所有，无色相，非有想，本无所生，非知见所及，离诸有著。由离著故，摄一切法，住平等见，是真实见。"[1]

《佛说圣法印经》对"无本"的论述也说明了同样的道理。一般人都坚信人身上有神识。其实，在佛教看来，即使有此法，它也是因缘和合而生的，因此是无。悟此道理，即进入一种解脱的生存状态。"因缘所合致神识者，此皆无常，无有根本。此神识者，依倚无常，而有妄想，故有缘起十二因也，皆归于尽，无常、苦、空、毁坏、别离、离欲灭尽，晓了是者，乃知无本。"[2] 这就是说，进入安心于空无的生存状态的关键是晓了神识也是因缘和合而生这一"无之本"。

《阿含经》对工夫之无的论述也很有特点，即把它称做"行真实空"。首先要看到：即使在《阿含经》中，也有后来大乘经明确阐述的"一色一香无非中道"的思想，只是表述得没有后来那么明显罢了。由于当时应化对象的根机较浅陋，因此常常是通过分析具体的事例来揭示其中的道理的。据《中阿含·小空经》记载：佛世尊当时住鹿子母堂。这是一个村子。佛从此时此地的身边的物体说起，阐述了如何行真实空。例如，带领

---

① 《佛说圣法印经》，《大正藏》第2册，第500页。

② 《佛说圣法印经》，《大正藏》第2册，第500页。

大家来观察这地点以及其中的“象马牛羊、财物、谷米、奴婢”等。通过观察它们的因缘和合，不难发现它们是“空”、是“无”。如此“空掉”了、“无化”了这些东西，是不是等于说“无余是”、什么都没有？没有“真实有”？世尊告诉大众：此中还是有“真实有”，那就是这样的“我见”，即见周围的像牛马羊是空无所有。这是行“真实空”的第一阶段或初级阶段，包括空观和有观两方面，结果是形成了关于象牛马羊等的“无见”，同时形成了关于此“无见”的“有见”。可见有无是相对的。如果还想进一步“行真实空”，即“欲多行空”，那么可进一步观察“有见”或刚才的对村子、财物等的念想本身。怎么观察？那就是：“莫念村想，莫念人想”，只“数念、一无事想”。到此，便会发现，对村和人的念想本身都是空的。这是高一阶段的“无想”或“空想”。由于这无想本身是有，因此一反观便能得到更高阶段的“有见”，即看到此过程中也有“真实有”，即“一无事想”本身。既然这里还有“有”，此“有”亦是执著，是执著，必有烦恼，因此如果有“欲多行空者”，便还要继续第三阶的无化，即观想“一无事想”这一“有”。在此阶段之上还有更高的阶段，如观“无量空处”“无量识处”“无所有处”等。空无观的过程和结果在形式上与前面几个阶段一样，只是内容各不相同。如用“无量识处想”去空掉“无量空处想”，用“无所有处想”去空掉“无量识处想”，用“无想心定”去空掉“无所有处想”，直到最后将欲漏、有漏、无明漏、我身六处都加以无化、空化，达到漏尽、无漏、无为心解脱的究竟境界。不管什么人，只要行如是“空行观”都可至无漏圣境。例如，现在佛世尊就是如此，“现在我如来无所著、等正觉”，一切漏皆尽，“无为心解脱”，都是因为“行此真实空、不颠倒”的缘故[1]。

《阿含经》所讲的各种“无”，指的不是不同的东西，而是同一个东西，因此是对世界万物之实相的不同表述方式。例如，本体之无是从体上说的，强调的是基础、前提，而境界之无强调的是目的或结果，是“用”，工夫之无讲的是手段。工夫之无一到位，前两者便水到渠成。因为一当体空，便不会有贪欲，没有贪欲就彻底清净了。反过来，彻底清净一定是建立在没有贪执的基础之上的，而真正的无贪的前提一定是认识到没有什么可贪可得，一切皆无。佛在《杂阿含经》一开头就以色受想行识五阴或五

---

① 《中阿含经》卷第四十九，《大正藏》第1册，第736～737页。

蕴为例说明了个中道理："于色当正思维，色无常，如实知。"既然如实知道色无常，就等于知道它是毕竟空无所有。果如此，"于色，欲贪断，欲贪断者，说心解脱"。其他的受想行识四阴也是如此。只要如实知它们是空，就不会生起对它们的贪欲。贪欲一断，心便得解脱[1]。

寂灭之境之所以是人生的彻底解脱境界，是因为它的体性空寂，或体性是空。如果修证之人证得了此体空，便与一切万法的空无体性冥合无二了。至此，便言语道断，相尽累灭，寂然永乐。有一法不看破，便有一份执著，有一份执著，就有相应的烦恼。相反，空掉一法或将一法无化，便断一份执著和相应的烦恼。体性之空与解脱之用的体用不二的秘密就在这里。因此之故，佛一出世，便把空无（当然是中道的空无）作为基础的基础、根本的根本来阐释。例如，《杂阿含经》卷第十充分表达了"诸行无常、诸法无我"的思想。这些原则后来就成了佛教用来判断任何一种理论、言行是否是佛教的标准或法印。该经所阐述的缘起说（主要局限于说明生命、人的缘起）进一步从深层机理上论证了诸法相互依存、法不孤起、一切皆空的思想。有道是："如来离于二边，说于'中道'，所谓此有故彼有，此生故彼生……所谓此无故彼无，此灭故彼灭。"因此境界之无便成了原始佛教的重心。在佛教中，一般所说的境界之无就是涅槃。由于佛教所说的涅槃在特定意义上就是前面所述的实相或谛理，是从体上所述的佛之言教要传递的唯一的"化意"，因此它除了有价值论、境界论上的境界之无的意义之外，还有本体论上的本体之无的意义。由于佛教的作为涅槃境界的目的本身又是手段，例如，净土宗所说的"佛土净"就是涅槃之境，此净体现在每一心念之上就是一念心净。一念心净即佛土净，亦即是涅槃之境，但它同时又是手段、途径。总之，佛教所说的本体之无、境界之无、工夫之无实际上是一个东西。它们是三，同时又是一。三即一，一即三，无异无别。三者是同一实相的三个方面。从描述的角度说：三个词是对同一对象的从不同的角度所作的三种不同的描述。"本体之无"突出的是它的体，"境界之无"体现的是其用，"工夫之无"说的是进入的途径。

上述原理可从两个方向来验证。从相反的方面看，凡夫之所以沉沦生死，受苦受难，不能进入解脱之境，是因为他们有贪欲。之所以有贪欲，

---

[1] 《杂阿含经》卷第一，《大正藏》第2册，第1页。

又是根源于他们执万法为实有的本体论。“若于色，欲不断，贪不断，爱不断，念不断，渴不断者，彼色若变若异，则生忧悲恼苦，受想行识，亦复如是。”如果一切真的都是毕竟空无，贪欲怎会生起？其中的道理十分明显：有生死，即源于贪欲，而贪欲又源于执有的本体论。如果破除了实有观，达到了对本体之无的体认，那么贪欲便彻底了断，果如此，就有涅槃解脱之境现前。是故《杂阿含经》说：“若于色断欲、断贪、断念、断爱、断渴，彼色若变若异，不起忧悲恼苦；受想行识，亦复如是。”[1]

佛还用典型案例来说明上述道理。如佛在讲经说法尤其是在阐述万物空理时常以须菩提（Subhuti）的行为为个案加以分析引申，或由他现身说法。须菩提是佛的十大弟子之一，其特点是解空第一。从一出生，就与解空、悟空结下了不解之缘。如在出生时，家里所有财产不翼而飞，以致家里空无所有。相师解释说，这是吉兆，意味着他将来成为解空高手，于是为他取名“空生”。他有先天的般若智慧，有对空的特殊的觉知、悟解的智慧，并有将空理付诸行动的行持，如小时候就觉得自己和他人一如一体，因此自己手上的财物总能毫不犹豫地奉献给其他需要的任何人。从佛的“无我度生”“无相布施”“无生法思”等教诲中，深悟其中的空理。他所理解的空，不是空空洞洞、绝对虚无的空，而是因缘和合。有一次，一个婆罗门信徒质问他：外面和内面明明存在着这样那样的事物，你如何能在解空说空时不致陷入与事实的矛盾？他说：空不是否定一切，空有空的内涵。它指的是一切因缘和合而生，因缘生，有物生，因缘灭，有物灭。例如，这座房屋，有关的材料堆在一起，就成了房子，当把它们拆散时，就没有房子，甚至连房子的名称也没有。这说明，没有固定不变、作为恒常同一体的房子。房子生生灭灭，无有自性。这就是佛教所说的空。他最后用手在空中一画，示意说：“当你的黑发成为白色，当你见到枝头的树叶降落在地上，还有那花的种子入土、抽芽、成长、开花、结果，经过变化循环，又成为它原有的种子时，你记好，那就是‘空’。”

有一次，佛陀外出三个月。在弟子们的期盼中，佛陀终于回归。有一弟子即莲花色来到佛陀前顶礼，并说：“弟子第一个来迎接佛陀，请接受我的拜见。”佛陀马上纠正说，真正第一个来迎接我的是须菩提，因为他现正在耆阇崛山洞中观诸法性空。佛之所以有这样的论断，是因为他认

---

[1] 《杂阿含经》卷第二，《大正藏》第2册，第33～34页。

为，真见空的人才真见佛陀。

在生活中，须菩提从不抱怨，不因别人的诽谤、嘲弄、讥讽而动心，永远安住于三昧空解脱之中，甚至连辩解都没有。有的人抱不平，而须菩提却说："在真理的世界中，实在没有争论的必要。真理是无我无人、无彼无此、无高无下、无圣无凡的，我知道一相平等，无住真空之理，所以我的心像万里朗朗晴空，什么也没有，我何必要辩白？"[1]

第三节　部派佛教的空无论

佛灭度后约100年，由于解释学上的原因，不同论师对佛陀一音所演之法有了不同的理解，于是形成了各有特色、纲领和旗帜的派系，一说18部派，一说20部派。它们相互争论，相互促进，共同推动了佛教的进步和发展。

一　部派佛教的析空观

部派争论的问题很多，如：（1）法是否实存，如现象、时间是否存在，未来、过去二世是否实在？此即"二世有无"问题。（2）一切有无否？（3）中阴有无否？（4）渐顿现观问题：在实践上领会四谛这种现观是渐得还是顿得？（5）罗汉是否有退转？（6）随眠（使人烦恼的习气）与心是否相应？（7）心性是否本净？（8）未受业报是否存在？（9）佛是否在僧数？（10）有无人我？很显然，这里的（1）（2）（3）（8）（10）都是比较典型的本体论问题。

上座部是部派佛教时期居主导地位的佛教。它否定二世有实体，否定有中阴和人我，否定未受业报有体，认为一切法并不都是实有的。如人我就非实有，而无为法、构成宇宙万物的三科（五蕴、十二处、十八界）以及52种元素（各种色法心法等）则是存在的。上座部不仅认为心是存在的，而且建立了关于心的极为复杂的范畴体系。如南方上座部的《法聚论》将心分为89种[2]。

有部经量部曾就法、过去世、未来世是否存在的问题展开过激烈争

---

① 《佛陀十大弟子传》，武汉新洲报恩寺印赠，第93页。

② 参阅吕澂《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，1995，第43~44页。

论。这里的麻烦在于：如果说过去、未来世是真正存在的，即是真有（yod）的，那么就会导致这样的结论，其后面的基本的效力、效能甚至元素性的力必定是恒常的、不动不变的，它们存在于三世流转之中。这显然有悖佛理。如果认为它们不是实存的，是无（med），那么如何解释一个人从过去向现在、未来的转化呢？如何说明前者对后者的牵引作用？经量部认为，三世实存，而构成元素及其力不是恒常不变的，它们服从四种力能（产生、变易、存在及消灭的势力）的作用，而这些作用又是这些构成元素的附属属性。如果是这样，三世的存在和转化又是如何发生的呢？有部认为，如果三世实有，那么就得承认一切法是实有的。三世之所以存在和转化，是因为在前的法存在着，并通过其动作产生其后的结果。还有一个理由，那就是：如果否认这些，就等于否认了佛教最核心的教义，即因果报应学说。其次，承认过去、现在、未来法实有，也符合佛的教导。如佛教导弟子，要于过去诸法（如色）等勤修厌舍，于未来法勤断欣求，这说明过去和未来法是实有的，不然为什么要去修厌修断呢？再次，既然我们有关于过去未来等法的认识，就表明它们是存在的。不然，认识从哪里来？最后，如果过去法不存在，那么在经历一段时间之后，一个紧随的法怎么能产生出来呢？如果相应的因不实有，那么人们所遭受的善报和恶报又是从哪里来的呢？如此可类推到其他一切被产生的法。总之，一切法实有。这就是一切有部的结论。分别说部认为，实有的是现在的构成元素和过去的尚未产生结果的元素，而未来的元素以及过去已生果的事物则不存在。经量部是反对实有说的。

如前所述，部派佛教在空无问题上一般坚持析空观，即通过对一般人执著为存在的事物的层层分析，将其空掉或无化，至少将世界上的一部分或大部分事物空掉。这样做的目的就是要断除贪欲的后路，使其失去对象而不能发挥作用，进而让人不到处攀缘，最终实现心灵的宁静。这是部派佛教一致于原始和大乘佛教的地方，也是其有别于常见和外道的特点。在部派佛教看来，一般人所说的事物之所以是空无，是因为它们是因缘和合的，是复合体，作为整体处在变动不居之中，此时不同于彼时，其构成要素都处在生灭之中，都有自己的量的变迁。就像人们执著的所谓同一个我，本身是刹那变迁和生灭的，每时每刻都有细胞在生灭，人的血液、细胞、骨骼的元素过一段时间就会全换一次。既然如此，那个所谓的不变而同一的我在哪里？在时间流逝的每个阶段所呈现的川流不息的我的分段

里，哪一个是我？就其构成要素来说，也是如此，因为每个要素也是复合体，刹那变化，刹那生灭，因此没有一个独立、统一的元素存在。因此我、法及其元素都不是真正的存在。

另外，经它们重新论证过的极微论和刹那之点说也是它们论证空无论的重要根据。“极微”不是佛教独有的概念，而是古印度各派哲学和宗教共同关心的、但争论很大的课题。部派佛教像其他许多派别一样承认，作为假有之一切事物都是由极微所构成的，但对极微的构成、本质特点和作用作了独特的说明，如认为它有这样一些特点：（1）是引起感觉活动的真正对象，但此对象不是与感觉印象对应的原本，而是一种刺激力、激发力。（2）有绝对独立性或分离性，不与他物相关联，此起彼伏，恒如瀑流，但给人以连续、统一的印象，仿佛这些实在合在一起就是事物。其实不然，以个体显现出来的事物是空，是纯思维加上去的，因此是纯名言。（3）每个实在、刹那点不同于别的实在。（4）时间上无持续，空间上无广延。（5）是实在之点，是无限小的时间，是事物的存在中的微分，但它本身没有部分，不能分割，因此是最终的单一。（6）是纯存在，但又不是纯粹的真实。（7）是效能，是力。（8）不可能被经验到，不可言说。毋宁说：极微就是复合体中的一个处在连续时间链的某一刹那的片刻的存在，是作为一种力或效能（efficiency）而存在的。舍尔巴茨基概括说：“存在，真实存在，终极存在都只是指的效能，任何具有因果效果的就是真实的，无效果的则是假，是虚构。”“只有当下的现在的‘在此’、‘现在’、‘此’才是真实的，过去的任何事物都是非真实的，一切未来的、想象的、非现在的、精神的、名言的、一般的共相……都是非真实的，任何序列与关系如果撇开其相对待的位置来看待，就是非真实的，只有具有物理效能的现在刹那才是唯一的终极。”[1]

当然，部派佛教对极微的看法也有不一致的地方，如有部认为，实在世界本无极微，极微只是一种理论上的推想，即被设想为构成事物的最后不可再分的单元。再者，有部前后的看法有变化，原先认为，极微不可见，即使是天眼也看不到。众贤的《顺正理论》对此有了新的证明，认为个别极微看不到，但七个极微构成的单元即“阿耨”则可见，因而不是假有。既然是和合，为什么还叫极微？众贤认为，它们是同类和合之集，不

---

① 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印馆，1997，第80～81页。

是异类和合之集，因此仍是极微。这种极微处在固定状态就能存在，因此不是假有。大众部认为，构成四大的极微仍是可见的、物质性的。它们不能为一般肉眼所见，但能为别的眼睛看到。在世界的构成问题上，它认为四大是可见的物质性实体，即使分析到极微也是如此。这些极微不能为一般肉眼所见，但能为别的眼睛所见。四大更是如此。

再看点刹那论。它也有悠久的历史。早期的元素论已包含了其理论雏形，不管是四大、五大说，还是三科、五蕴、十二处、十八界说，都是对立于《奥义书》和数论的一元哲学的，而强调：万事万物都由因缘和合在一起的元素所构成。此元素从时间上说是变动不居的。也就是说，刹那说不同于极微说的地方在于：它不是从共时性构成上分析出来的，而是从时间上分析出来的。在部派佛教看来，万事万物之所以空，之所以不存在，是因为构成它的最后元素实际上是刹那生灭的点。舍尔巴茨基概括说："可感知的世界由那只是刹那闪现的能（energy）之感觉材料构成。……一切事物毫无例外地都是刹那事件的系列。"[1] 除了分离的刹那存在之点，绝无其他永恒的实在，这是部派佛教的主导思想。质言之，事物只在每一分离的刹那存在，因此没有常住不变的事物。事物可以说有效能，但这效能只存在于最后的那一产生了结果的刹那。正如种子转变成幼芽是在种子的最后一刹那，而不是平静躺在粮仓中的此前刹那。

刹那点之间是连续还是非连续的？部派佛教认为，是非连续的、分离的，但彼此挨得很紧，几乎没有间隙。人们正是基于这一特点而产生了关于事物有连贯性、稳定性、统一性的幻觉。总之，刹那之点本身就是无，就是消灭或寂灭，本身就是空。因为诸刹那是各个分离的，每一刹那上的一瞬时性的点状存在是即生即灭的，不是从前一刹那而来，又不会留存至下一刹那，其中的部分、碎片也是如此。它本身是变化无常的。这种观点根本有别于实在论，因为它不承认在产生、变化、消亡的川流不息的过程中有始终保持不变的实体，即否认在产生、消灭着的多样性的事物之后还有保持自身同一的实体或共同体。而实在论正好坚持这一观点。西方哲学中的实体论也有这一倾向。

必须承认的是，部派佛教在点刹那问题上的看法是有分歧的，例如在业力传递过程的有失和不失之争上，说一切有部的重要代表那先认为，业

---

[1] 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印馆，1997，第94页。

力不失，就像“如种有果”一样，业力不失就像种子结果一样，或者“如火传薪”、一样，一支蜡烛上的火传到另一支之上，既不能说此火即彼火，又不能说此火与彼火无关。这显然与前述的刹那之点说有很大不同，因为它承认了断裂之中还有连续性，似带有辩证的色彩。上座部、化他部对“刹那”提出了不同的理解，强调：这里所说的刹那不是以时间为基准的，而是相对于心念而言的，因为心念是刹那生灭的，被心所知的对象、依心而存在的对象当然也是刹那生灭的。

刹那之点说不仅会导致否定诸法存在的结论，而且还必然否定时空、连续性、位移运动的存在。既然构成事物的只是点的此起彼伏，因此哪里还有包容这个系列的空的时间和空间呢？再说，没有哪个人能把前、后、当下以及组成空间的部分捕捉到。至于连续性，也无从证明。例如，人们视之为同一的、稳定、连续的东西，如“这是同一块宝石”，都是无法证明的，因为没有根据说，刚才的宝石跟现在的宝石完全一样。要主张存在着连续性，必须能证明：现在的宝石与刚才的宝石之内有一贯穿两个时间点而保持不变的实体。这在佛教看来是不可能的。同理，通常所说的一物由此地到彼地的位移运动也是幻觉。因为根据点刹那说，无法找到运动的同一主体。总之，上座部认为，一切法都是瞬时性的，不会在两个刹那持续，即没有一法能从前刹那进至后刹那。犊子部稍有保留，一方面承认一切法是刹那生灭的，另一方面又认为人我是相对的东西，既不与诸蕴相同一，又不与它们相异，质言之，它承认了人我的相对的同一性、实体性。说一切有部和饮光部反对绝对变易论。后者认为，只有当下真实，过去未来都不真实。而有部认为，过去、将来一样是实有的。为说明其中的道理，饮光部将影响力分为未尽和已尽两种。正是基于未尽之影响力，才有现在向未来的过渡。经量部不仅认为，实在由刹那之法所组成，还认为，万物从无中生，又复归于无。

与刹那之点、非存在密切联系在一起的一个问题是：如何理解和说明消灭？消灭究竟是什么？是某种东西，还是什么也不是？一物消灭了，是否有新的东西出现，或新的东西加到世界中来？根据一般的看法，一事物的消灭就是它转化成了非存在，消灭意味着什么也没有。实在论则认为，不存在根本的消灭。说一物消灭了、变成了无，其实是说此物没有了，但它并未绝对消灭，因为它变成了另一物，以另外的形式存在着。在部派佛教看来，消灭有两种形式：一是毁坏，如罐子被榔头击碎；二是瓦解，如

罐子随时间而变为非罐子。不管是哪种消灭，消灭都不能被看做事物之外的另一种东西，而就是事物本身的无常本性。因为实在本身就叫消灭，即是说，终极实在者仅具有一刹那的存在性。就存在和非存在来说，它们也不是事物之上的另一实体，而是给予那同一事物的不同名称，如同一个动物，既可叫做驴子，又可叫做毛驴一样。同样，同一对象，既可被称做存在，也可被说成是非存在。

佛教基于自己的关于解脱的原理论，必然要破除人们对实有的执著，因为承认实有就有贪执，有贪欲、执著就没有累尽苦灭。而要破除对实有的执著，就必然要对空进行分类，你有什么有，我就说对应的空，如你认为事物有内实有，我就通过分析事物的内在结构得出"内空"的结论。可见提出空的种类说是为了进一步破除对有的执著的。部派佛教有多种不同的分类，如《舍利弗阿毗昙论》卷第十六中说有内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空[①]。《大毗婆沙论》卷第八中则说有这样一些空：内空、外空、有为空、无为空、散坏空、无际空、本性空、胜义空、空空[②]。此外，还有多说。舍尔巴茨基把各种分类中共同的东西抽出来，归纳为六种：（1）果空因不空。（2）我空法不空。（3）我空法亦空，有些部派有两空的倾向，但较之后来的大乘则不够彻底，即认为我在某种程度上空，但还有不空的地方，如支撑轮回的"中有""根本识"就是如此。诸法也是这样，并非一切皆空，只是部分空，如三世法中的过去和未来法空，而现在法则不空。（4）恶趣空。方广部在论空时，走向了虚无主义这另一极端，即强调一切皆无，什么也没有，连假有、假名也没有。《大智度论》对之作了这样的概括和批评："更有佛法中方广道人言：一切法不生不灭，空无所有，譬如兔角龟毛常无。"[③] 它以空幻为宗，认为一切如幻如化。对这一派别，人们看法不一，有的认为它属部派之一，有的认为它属教内之外道，即是不同于教外之外道（外外道）的内外道。（5）部派佛教像后来的大乘一样认为，空无的不是法体本身，而是常人执著其存在的那些事物、现象，因此带有"空想不空法"的特点。简言之，它要破除的不是法或事物本身，而是人们关于法的构想，即以法为实有的观念。（6）分析空，从方法论上说，部派佛教是通过分析或析空得出空的结论的，因此其

① 《舍利弗阿毗昙论》卷第十六，《大正藏》第28册，第633页。
② 《大毗婆沙论》卷第八，《大正藏》第27册，第31页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第61页。

特点可用“析空法”或“析空观”概括。

部派佛教在析空的过程中，还涉及了西方非存在论热衷于讨论的现象学之无和认识论之无。例如，它们在分析点刹那、极微的基础上，还提出了带有现象学性质的非存在概念，那就是经验实在。它是在点刹那刺激之后，借判断、推理、想象、综合、虚构等活动而形成的表象，或像现象学所说的，在人面前出现的显现。这种实在在特定意义上也有存在性，因为它们毕竟显现出来了。基于此，佛教用一个十分恰当的词予以表达：假有、妙有。认识论之无即是意识这个“聚光灯”未关注到的东西，它可能存在，可能不在此时此地，但没有被认识到，因此对于认识来说是无，是非存在。从语言表述的角度来说，描述这种非存在一般常用否定性陈述句。例如，如果我没有看到张三在我附近，我就会说：“张三不在这里。”

“否定”是与非存在问题密切联系在一起的语言学、认识论和逻辑学课题，古印度哲学也作出了自己的探讨。一般认为，否定是人的一种认识方式。例如，实在论者认为，否定是一种特殊的认识方式，尽管它对应的是非存在，但它仍是关于某东西的认识，只是这对象不在某处。部派佛教也承认否定是一种认识方式，但不认为它是对实在的认识，即不认为否定认识涉及的对象是存在的。因为部派佛教否定除点刹那之外的所有一切经验对象、现象世界的存在。

否定性认识是怎样产生的呢？实在论承认非存在存在，自然强调这种认识是由特有的对象所产生的。例如，“此处无花瓶”这一认识是由此空无一物的空间中的空无对象（无花瓶）所产生的。既然如此，实在论（如正理—胜论）便认为，否定性认识也是一种真实的认识。佛教的看法根本不同。它强调：否定性认识是由感觉和知性共同完成的，因而在某种意义上也是一种关于世界的认识，只是它不是关于感性对象的认识。这里没有感性对象，因为能引起感觉的只能是点刹那。其他的现象（包括所谓的非存在）都是知性创造的，因此不可能刺激感性。否定性认识是这样发生的，先有某些点刹那（不是非存在的）刺激了感觉，然后感知唤起了知性，使其形成了忆念性的表象，即把缺无的对象唤起了。就“此处无花瓶”来说，直接的认识由空无的空间所引起，而不是由那空无的瓶所产生，空无的瓶不过是被记忆唤起、被知性构筑出来的表象而已。

否定的基础是什么？是否是基于肯定而形成的认识？实在论者的回答

是：否定的基础是肯定，因此可看做肯定性认识。其对象就是非存在，即当下空无的对象。部派佛教认为，其基础是想象，因为它所断定的对象（即不存在的对象）是借想象而出现在眼前的。当然，否定认识也可以是真实的，例如如果此处确实没有花瓶，那么“此处无花瓶”这一认识便是真实的，因为它是对此处无花瓶这一事实的认识。

最后一个问题是：怎样看待有些部派佛教所坚持的、与其他佛教派别及其理论不合拍的“实有说”？我们知道：全部佛教最重要的思想莫过于它的独特的空观，即把一切实有加以空无化的非存在论。空观之所以如此重要，是因为它是佛教的基础、前提，没有空观，没有对万法的看破，没有世界观、本体论、价值观的脱胎换骨的转变，佛教的其他理论便无从谈起，信徒在行为上就没有接下来的“放下”和最后的对“自在”解脱之境的进入。但部派佛教中的许多派系，要么主张灵魂、我实有，要么主张我以外的诸法实有，要么主张三世实有或两世实有。总之，在空无化上至少有不彻底的一面，表现最突出的是说一切有部。它认为，人无我，无补特伽罗，但一切法（当然是指五位法中的色法、心法、心所法），有自性，是实有的，不仅如此，它除了承认现在实有之外，还承认过去、未来实有。如人由五蕴构成，而五蕴的每一蕴都是集合体，既然如此，就一定过去有、现在有，将来亦有。人以外的法也由实在的要素构成。早期的世亲也是该派的积极倡导者，对五位法的分析带有其印记，认为每类法中都有一些基本的、具有自性的法，如色法中最基本的是地水火风，次基本的是眼耳鼻舌身等。后期有部尽管在融合大乘的某些思想的基础上作了改造，但仍没有完全放弃其实有论立场。例如，世亲在《俱舍论》中对有部的有关思想作了新的组织，提出了一种本体论标准，即理或认识论标准：“心不缘无法”，意即有心必有境，有认识、意识、情感产生，就一定有境存在。因此从心识能推知相应对象的存在。基于此，他主张：三科中的十二处、十八界都是实有的，只有蕴是假有，因为蕴是集合体，而集合体可以分散，分散了就不是一个真有。众贤在《顺正理论》中对有部的有无论作了更系统的表述。他从“心必有境”这一前提出发，认为有部说的“一切有”的“有”有两类：一种是实有，它又有两类，一是体用兼备，如现在的实法既有体，又有用；二是有体无用，如过去法有体，而其生果的用已不复存在。除实有外，还有一种是假有。它尽管不像实有那样真实，但仍是存在的，也有两类：一是直接依实有而假施设的，如瓶作为集合体

是由实有的元素构成的；二是依“假”而施设的，如军队、树林就是假有，是人们为说话的方便而对一类并不真的集合在一起的东西所作的命名。

笔者认为，部派佛教中尽管有一些与佛教基本精神不协调的“异常”或“反例”，但是如果我们注意到佛教基本精神的辩证性，尤其是“有”“无”概念的相对性特点，那么所谓的异常就不值得大惊小怪，都可看做在特定条件下，为特殊需要对佛之大旨或所宗的谛理的灵活的阐释。例如，经量部注意到，佛在特定条件下也宣传“有见”，如说“过去是有，未来是有”。显然不能说，佛在这里论证了与自己所倡导的空观相对立的理论。因为佛这里说有是针对外道否定人对自己行为负有责任、否认因与果有联系的观点而提出的。佛所说的有不是指永恒的实有，而只是说“曾有”或“未来将有”。质言之，即使这里承认了有，也没有承认永久不变的实体之存在。又如犊子部，它主张补特伽罗实有，即认为它不像镜花水月之类的东西假有，而是真实的存在，可看做谛义。这不仅在教内，甚至在教外，也是一种奇特的理论，因为佛教的基本主张是人无我，教外很多派别也赞成这一观点。其实，如果全面关注它的论述便会发现，这也是有针对性的，同时，这样说只是它的全面的看法的一方面。它的立论主要建立在对五蕴的分析之上，认为我与五蕴既不能说是两回事（离），也不能说是一回事（即），而是不即不离。因为“我”是依蕴处界而立的假施设名。既然承认我与五蕴有“即”的一面，就一定得承认它有空的一面，承认它是假施设。这与佛说是一致的，如佛也承认“我”是假施设，即承认了我的相对存在。总之，尽管一些部派承认了某些法的实有，但并没有偏离佛教强调以缘起性空为基础的空无论。

二　《成实论》的“破无论”与“立无论”

《成实论》的作者是诃梨跋摩（Harivarman，意译“师子铠”）。他于佛涅槃后 900 年（约 4 世纪）出生于中天竺婆罗门家庭。初学数论外道，出家时所学的主要是有部，后发现有部的根本著作《法性论》有“偏谬”之类的问题，便花数年时间精读三藏，与兼学大乘的人一同研修大乘。在其主要著作《成实论》一书中，他的确表达了一些接近于大乘的思想，如强调人法二空，弘扬般若之学，既驳“有论”，又反对“无论”。因此之故，有中国学者把它看做不同于小乘有部的“空宗”。但由于它强调的

“空”与大乘所倡导的“空”有一些较大的差别，如大乘的“空”是中道之空，而《成实论》所说的“空”有偏空之意。在实践上尽管也提倡自利利他的原则，但又将要利益的“他”看做梦幻泡影，而且把阿罗汉果位看做人生的最高果位，把涅槃看做灰身灭智。正是基于此，中国学者一般将其判释为小乘空宗，相应地，中国研习、发扬该论而形成的宗派即成实宗也被认为属小乘。这里，我们是赞成这一判释的。

《成实论》一书在表面形式上十分一般，没有什么特色，因为它的全部内容就是阐释大小乘共同重视的四谛学说。但就其内容来说，是有一些新意和深度的。它关心的问题是佛教的“实”，即实质、真精神，或根本旨趣或大旨。据它判释，佛教的四谛正是这“实”。因此其目的就是论证和阐释这一点，使之“成立”，故名“成实”。不仅对佛教之实质有此新的看法，而且在对四谛的具体诠释上也新论迭出、妙见纷呈。如将一切诸苦统摄于五受阴苦之下，将诸业及其烦恼看做苦因，把灭谛看做灭苦，即灭三心，在说苦灭之道时强调：它不是戒定慧、三十七助道品，而是定智双运，即止观兼行。

众所周知，佛教的基本精神是强调万物体性空无。怎样予以理解和说明，却是一切想认识佛教的人必感艰难的问题。第一，一种常见的理解是，把它与外道的“无论”相提并论。后者主张，一切皆无，即使此处现见有瓶存在，也应认为此瓶并不存在。许多人就是据此去解释佛教的“无论”的。在诃梨跋摩看来，这是不能容忍的误解。为拨乱反正，《成实论》专立一部分予以破斥，名之为“破无品”，这就是我们这里所说的“破无论”。其破斥的形式很多，如有根据归谬法所作的破斥：“若无，则无罪福等报、缚解等一切诸法”，而事实恰恰相反，罪福是必然、客观的报应，因此主张一切皆无的“无论”不能成立。第二，如果一切皆无，那么人应什么事也不会做，什么事也做不成，其实不然，人可做成许多事情，如行住坐卧、穿衣吃饭等，由此“故知非无”。第三，还有从认识上所作的破斥：见知、比知的存在无疑是事实，而这些认识不可能自生，必由对象引起，因此如果承认见知即感性认识存在，就必然要承认有法存在。“瓶等法今现见有，以能生心故。随能生心则有此法故。”比知即推论性认识的产生尽管是间接的，但一经产生，也能证明有法存在。总之，“是知不应言无”。第四，说一切无，不符合因缘法则，会破坏该法则。

“若有因缘可成，则不名为无。”[1] 总之，世界不是虚无，而由各种各样的事物或法有条理、有规则地集合而成。为了从整体上把握这个世界，诃梨跋摩还在有部对世界之有的分析的基础上提出了“五位八十四法。”即认为，世界上的一切存在可分为色法、心法、心所法、心不相应行法和无为法五大类，每类中又包含若干的子类，这些子类合在一起共有84法。尽管这种分类较琐碎，但无疑做了一件重要的本体论工作。其涵盖范围之广、其逻辑性之强，并不逊色于西方的亚里士多德。这是对诸法的一种分类。除此之外，佛教中还有五位七十五法和五位百法等多种分类。诃梨跋摩认为，不仅诸法不是虚无，众生由凡转圣也是真实不虚的。他还把从五趣上升到阿罗汉果位分成27阶位，每一阶位的人格就是一种贤圣，共27种贤圣。也就是说，从地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗这五个凡位或五趣过渡到阿罗汉这最高的果位要经历27个阶次。

综上所述，从事相上、俗谛上说，否认有法存在是错误的。但如果把这种从事相上确立下来的原则看做万法的本来面目或绝对真理那又走向了另一极端。为避免这一极端，佛教又在否定有论的基础上，论证了一种新的无论。为此，《成实论》专设一章，冠之以“立无品”，即这里所说的“立无论”。它对佛教的独特的、根本有别于其他“无论”的非存在论作了极具个性的阐发。这里的“立无品”既破又立，破的是承认诸法实有的观点，立的是万物体性皆无的第一义谛。其基本观点是：“一切法皆不可取，不可取故无。”一切法不外两类，即人我和外法。说一切法皆空，就是说人法两空。人空如瓶中无水，只是五蕴和合，故是假“人我”，法空如瓶体无实，五蕴只有假名，而无实体。当然这是从第一义谛上确立的原则。

其主要根据之一是佛教的这样的本体论标准，即一物如果是有、是存在的，就一定是可取可得的，反之，凡可取可得的东西，就是存在的。宇宙万有不出根尘二法，即要么是能认识的主体，如眼耳鼻舌身意诸根，要么是被认识的事物即尘，现在“诸根尘皆不可得”，“不可取故无”。这一论证能否成立，取决于它的前提是否能成立。问题在于：诸法中真的什么都不可取、不可得吗？要予回答，就得作具体深入细致的分析。显现出来的法，从构成上不外是组成它的“有分”，以及抽象的“有”或“存在”。

---

① 《成实论》，《大正藏》第32册，第330页。

很显然，“有”本身不是现量即人的感性认识能直接把握到的东西，而只能是想象、思维、推测等比量所构想出来的，在对象中找不到与之相对应的东西。因为感官直接能触及的只是处在永恒变化中的、没有任何稳定性、同一性的刹那之点或状态，因此可以说“有”本身不可取。法中的诸分是不是这样呢？诃梨跋摩的回答是：诸分亦不可取。因为“诸分中不生心。如瓶等粗重之物”，“因有分故说分，有分无故分亦无”。就细分来说，也不会有分心生。再说，“一切分皆可分析”，即部分可分为部分，如此递进，直至微尘，其结果是“破尘，终归都无”。

说无物可取可得的根据还在于：眼等六根是不可能接触到什么东西的。尽管从表面上看，眼能接触外物，且一有接触便有识生。其实，从定量、精确的角度来说，它们什么也接触不到。因为眼等六根是极微、点刹那结合而成的混合体，其内刹那生灭，并无自体、主体。因此有谁去接触它们的对象？眼识不能分别，其他诸根也是如此，“故无有能分别色者”。同理，对象中也没有稳定、同一的实体，只有点刹那，一去碰它们，便成过去，“眼识见色已，即灭”。因此对于眼意等根来说，“色不可取”[1]。诃梨跋摩还深入到诸根、诸尘、诸识中作了更具体的分析。就声来说，声尘和声根都是“诸大和合”，“是和合法不可得”，香味触亦复如是。意识现象要复杂一些，但也无例外。它不能取或得诸法，即不能接触，把握什么东西，如现在的色香味触等刹那生灭、变化迅速，没有意识能抓住不放的东西，就像射出的电光无法被抓住一样。此外，过去、未来的诸法不在当前存在，本是无，更无从抓住。“是故意识不取色。”[2]

像《阿含经》一样，《成实论》析空、立无的主要途径是分析五阴的构成及本质。该论说：“五阴中无常法、定法、不坏法、不变法、我我所法，以无此法故言其空。”从认识上讲，人见不到五阴，这也是它们的空的标志。为什么说它们不能被见到呢？“行者断有为缘心，得无为缘心，是故行者不见五阴。”[3] 这就是说，以有为心去与世界打交道，便可见五阴，因此五阴只在俗谛、常识的层面上是有，一当断有为心，而以无为心对待之，它们便当体即空，一切皆无。由此诃梨跋摩得出了一个区分真空观与假空观的标准，即只有得到了无我智，并以此去观五阴，那么才能如

---

[1] 《成实论》，《大正藏》第32册，第332页。

[2] 《成实论》，《大正藏》第32册，第331页。

[3] 《成实论》，《大正藏》第32册，第330～331页。

实彻见真实，进入清净境界，否则只是得到了假空观。“得无我智则正解脱，故知色性灭，受想行识性灭，是名无我，无我即是无性。”[1] 五阴是合成众法的元素，是因是缘，既然它们是体空假有，因此一切法也如此。“一切法皆从缘生，因缘坏，故皆归无常。”[2]

因果学说也是佛教的基本理论之一。该怎样看待因果存在的地位呢？先看果。如果承认有果，那一定得承认它存在于因中，至少以微妙的部分的形式存在于因之中。但事实并非如此，“酒因中，先无酒亦能生酒，车因中，先无车而能成车”，“是故无果”。“又若因中有果，果则不应更生，有云何生？”意思是：既然已有果，那就用不着再生了。再看因，按一般的理解，因是有作用、能造作、能产生结果的东西，即是一作者，但产生果的“作者实不可得”。因为一切因缘和合，刹那生灭，即使在两个相续的时间点、空间点上都不可能有同一个稳定的东西，因此没有作者，也没有什么事情能被做成。“无作者，作事亦无。”再从因果的时间顺序来说，若因先果后，果生时，因已灭，它怎能生果？若因在果后，那么它未生，怎能生果？如父未生，何能生子？若因果同时，则无此理。因为父与子不能同时生。

佛教“无论”中所说的“空”或“无”与有是何关系？诃梨跋摩说：世界万有，从实上说，是实无，而为方便，顺世情，才说它们是有，是存在。“五阴实无，以世谛故有”，此有非实有，因为其本质是“如幻如化”[3]。有偈云：“世间虚妄缚，状如决定相”，“实无见似有，深观则皆无”。可见，佛教所立的空，不是外道的“空”，而是不绝对对立于有的空，即第一义空。“此义以第一义谛故空，非世谛故空。第一义者，所谓色空无所有，乃至识空无所有。是故若人观色等法空，是名见第一义空。”以地水火风四大为例。有一种观点认为，四大本身是实有，当然也有人说是假名。究竟该怎样看待四大的存在地位呢？诃梨跋摩说：“四大假名故有”，四大体性皆空[4]。以地为例，它毕竟空无。“坚法尚无，况假名地”，故是假名，但此假名，又不是绝对空无，因为有实与之相应。如水是八和合，即轻、冷、软、美、清净、不臭、饮时调适等。“此八和合，总名为

---

① 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。
② 《成实论》，《大正藏》第32册，第346页。
③ 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。
④ 《成实论》，《大正藏》第32册，第261页。

水，故知诸大是假名有”，意即体性是假，无定性、实性，因缘和合故，但此和合，又是“实法有相”，所谓有相，如地大有坚相，水大有湿相，热大有火相，风大有动相。“假名有相及假名所能”[1]，可以产生自己的作用，因此又应认其为有、为存在。

总之，“立无论”主张：一切法及其构成要素都没有真实的存在地位，在体性上都是空的，是无的。这就是佛教所主张的“无论”的特点。这种“无论”之所以是“谛”，是因为它反映的是万法的“实”。只要抓住了此实，言空言无，皆无不可。甚至还可用其他任何表述方式，如假名、假施设等。“因诸法说作者不可得，是说假名空。”意思是诸法因缘和合，没有自主体、自主性、独立不变体，只有表述它的名字。“诸法但假名，假名字者，所谓无明、因缘、诸行乃至老死诸苦集灭，以此语，故知五阴亦第一义空故无。”[2]“空”还可叫做“万法不生不灭”。如眼对尘，好像有法生，不见时，又好像有法灭，其实是：“眼生时无所从来，灭时无所至处。”[3] 总之，体空是一实，呼之有多名。

怎样证空？《成实论》的回答是：最重要的是让心缘于空。有两途：“一入无心定中灭，二入无余泥洹，断相续时灭。”为什么缘此二者有这些作用？“因缘灭，故此心则灭”，缘即让心安顿于、寄托于或同一于某对象，缘灭就是让心止于灭[4]。当然，此灭的过程是一个极其复杂的过程，可概括为“灭三心”。一心是假名心，即有我之心。我与法一样不过是因缘和合的东西，不过是一个假名、假设施。但有名字，并无其实，凡夫由于没有智慧，误把因缘和合之假有当做实我，进而认为实我能得乐受，有乐受便导致五受阴的产生，于是便有生死轮回之发生。可见，假名心是苦的总根源，即是十二因缘中的无明。要灭此心，要借助灭法心。所谓法心，即是这样的心理或认识，即以为色受想行识和合而成的法是空，但这五种构成要素像涅槃一样是实法。灭法心就是要破除这种知见。破除的方法就是：不仅认识到这些和合而生的法是空，而且认识到这些构成元素本身也是空。《成实论》云：“何谓法心？云何当灭？答曰：有实五阴心，名为法心；善修空智，见五阴空，法心则灭。”不过，要真正认识到和合

---

[1] 《成实论》，《大正藏》第32册，第261页。
[2] 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。
[3] 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。
[4] 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。

之法和作为构成元素的法的空无本性，必须达到空心。所谓空心即以涅槃为观想对象，达到真正认识诸法空无所有的心。因为涅槃是诸法的本性，而涅槃本身空无所有，是空相，简言之，“涅槃无法”。以心缘“无所有”或缘“空无之境”，正是空心的表现。

有空心还不究竟，因此有这种对无所有或空相的认识仍是妄念，只不过它是细妄念。既然是细妄念，仍须灭除。灭的方法一是通过入无心定来灭，二是通过入无余涅槃来灭。《灭尽品》云：此“空心”应通过两种途径灭，“一入无心定中灭，二入无余泥洹，断相续时灭”[1]。

---

① 《成实论》，《大正藏》第32册，第333页。

第十六章　大乘空宗的空无辨正

"大乘空宗"通常又被称做中观学派，由龙树（约2～3世纪）所创，后得到了提婆、佛护和清辨（Bhavaviveka）等的发展，是印度两大大乘佛教中较早的一派。综观古今中外的非存在论，在谈空说妙、辩有辩无方面，恐怕没有哪一个派别能与之匹敌。之所以被称做中观学派，是因为它把中道正观解释为佛教的最核心、最根本的立场、范式和观点。它所阐释的中观比空观更进了一层，有空观而不执著空观。正是鉴于这一点，吕澂大师认为，它不仅批判、超越了部派佛教，而且比以前的一些经典如《宝积经》"前进了"。就此而言，它"从深的方面"做了工作，"对方法论更有一番创新"[①]。我们这里主要考察龙树菩萨的有关思想，兼及其他人的论述，有时也附带论及同属早期大乘佛教代表人物的马鸣菩萨的思想。

第一节　大乘"深义"与大乘体系之组织

任何自成一家的佛教宗派，从主观动机上来说，都试图对佛祖的教旨作出契理契机的解释。而且可以断定：只要是真正的佛教宗派，都一定抓住了诸佛所师的唯一谛理、诸佛所开显的唯一圣意。当然，客观上所"契"的程度、远近肯定有一些差别，再现时在方式上肯定有所不同。所谓契理，即要尽可能揭示佛49年说法的微言大义，或佛的"出世本怀"，而契机，即要挖掘这种意义对于解释者和特定时代受众所能显示出来的意义及作用。契理，并非易事。因为佛在许多不同的地点、场合说了不计其数的法，其义理深邃、幽隐、广博。正如马鸣所述：佛"一音开演无边义味"，此无边之义"最胜、甚深"[②]。因此之故，如何从各种言说或者八万四千种法中抓住它的根本实义和主旨，是所有佛教解释面临的最大难题。

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2005，第94～96页。

② 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第584页。

龙树等大菩萨出世，造千百论著，目的只有一个，正如马鸣菩萨在造《大乘起信论》时自我表白的那样："显如来根本实义"，以便使后学"于大乘法如理思维"。该论的"序"对此作了实事求是的评价："诠最上乘"，"开诸佛之秘藏"，"少文而摄多义，假名而会深旨"[①]。这类说法也完全适用于龙树等得道大师。根据龙树等对佛法的理解，佛要言说的只有唯一的真实义。这真实义本来是离言绝相、不可言说的，但佛由于大悲心怜悯众生，故方便为说。这样便有多种多样的表述方式，仅"大乘摩诃衍法"即大乘的教义就有多种，如可从不同的角度分为八种、十六种、百千种。根据龙树菩萨的梳理，体现于各种说法中的其实只是"一心一体"，只是诸法的空理空相。如偈云："平等平等一，皆无有别异，各摄诸法故，然绝不杂乱。"[②]

这"一心一体"说起来简单，其实广大、幽隐，甚深难解。因为大乘之法之所以为大，是因为它"能尽一切诸法边底"，意即，从广度上说，这唯一的真实义涵摄一切诸法，是它们的共同本质、体性。佛教的这一特点或理论追求尽管带有宗教的性质，但客观上与哲学存在论的一个动机是一致的，因为它们都想获得对一切存在者的最全面的、没有遗漏的认识，使自己对世界的认识最大化、最广化。从深度上说，这一心一体抓住了一切法的根本，因此是"大分深义"[③]。从用上说，它有帮助人们明见真实实义、除恶法、至寂静的作用。因为究尽此实义，当下得见诸法本来面目，同时心明眼亮、寂然永乐。如坚意所说："其心快乐，逮得义利。"[④]诸佛正是由此而至绝对解脱、究竟涅槃。用我们今天的话说，佛要传递的唯一圣意、开显的唯一真理就是宇宙万物的本来面目，即实相谛理。说简单一点，即是空，说复杂一点，既是境界之无，又是本体之无、工夫之无。其体是空，其用是涅槃妙境，其进入的途径是觉或菩提等。按《三无性论》的解释，此空即真实性。它根本有别于一切片面执有或执无的戏论，是超越于一般人所理解的有无之上的空无。换言之，"此性不可说无"，"此性实有，由清净境界故"，"此性实有，故名常住，清净境界故名为善，常住故名为乐，真实无性故说无性"。这就是说，它是实有，同

---

① 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第584页。
② 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第600页。
③ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第159页。
④ 《入大乘论》，《大正藏》第32册，第40页。

时又是体空[1]。此真实性即一切法之真性，可称做“如如”，亦即人法二空。“若违此性，则成生死，若顺此性，则得涅槃。”[2]

由于佛教所说的空不是纯粹的本体论的概念，同时包含着价值论的诉求，即有至寂静或境界之无的妙用，因此佛说空谈无的目的就同时有本体论和解脱论的意蕴。《三无性论》云：“说空品，为显人空，但除烦恼障……后说无性品，为显法空，通除一切智障及烦恼障。”[3]《释摩诃衍论》对空与如来藏的关系的论述更明确地说明了上述道理。龙树菩萨认为，如来藏一如一体，就是万法实相。但可用不同的名字述说。至少有10种名称，其中之一就是“空如来藏”。所谓空如来藏即“一切诸空藏如来”，意思是：空就是如来，就是诸法无始以来的常理、实际。不管染法、净法，都是“体相无实，作用非真，故名为空”，而此空又“隐覆”着“法身如来宝德真体，是故名为如来之藏”[4]。法身如来空德真体同时具有般若、解脱诸功德。

其实，诸佛所证所师的唯一谛理本是离言绝相的，说它是“实相”、是“空”都是无可奈何之说。当然，只要把握了实质，不管怎么说都不为过，都“不相违”。因为“此性如所分别，不如是有，故不可言有，不一向是无，亦不可说无。不如是有故非有，不一向无故非无。若解意者，则一切种名并皆可说。亦可说有，亦可说无，亦可说亦有亦无，亦可说非有非无，皆不相违”[5]。同理，还可说它是般若、佛性、涅槃、止观、离念相、如来平等法身等。“所言觉义者，谓心体离念相。离念相者，等虚空界，无所不遍法界一相，即是如来平等法身。”[6]若不解佛意，在解释佛教时就没有自由可言，且可能开口即错，相反，则有绝对的自由，且怎么说都不会“相违”。由于有自由，因此便有对诸佛所师之谛理的各种各样的表述，有对佛法大意的各种不同的、经重新组织而成的解读及理论体系，有层出不穷的佛教宗派。龙树菩萨早就注意到了这一点，例如，就对空的阐释来说，广说可谓无数种，概说则有10种。如一心遍满论、融俗

---

① 《三无性论》，《大正藏》第31册，第872页。
② 《三无性论》，《大正藏》第31册，第871页。
③ 《三无性论》，《大正藏》第31册，第867页。
④ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第608页。
⑤ 《三无性论》，《大正藏》第31册，第871页。
⑥ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第613页。

归真论、法界中藏论、秘密微妙论、众命合一论、真如三昧论、心性清净论、不动本原论、甚深玄理论、大乘起信论[1]。

龙树菩萨以自己的“玄心独悟”或对佛法大意的“玄会”，“开三藏之重关，坦十二之幽路，……大明于宗极”[2]，对佛教的宗趣和思想体系作了自己的重构。吕澂对此作了精辟的概括：龙树“首先抓住了佛教的根本问题，即佛教的境界问题，他认为最究竟的境界应以菩萨为目标”。围绕这一问题，“然后从多方面来丰富它，组成大乘学说的体系”[3]。根据龙树菩萨的玄会，佛说种种法，不是为了真理而真理，而是为了让众生成为菩萨，获彻底解脱。诸大菩萨造论也没有偏离这一人本主义、生本主义的出发点。如马鸣菩萨造《大乘起信论》的八因之首因就是“令众生离一切苦，得究竟乐”[4]。离苦得乐就是人生的一种境界。而境界有究竟与不究竟之别。接下来值得探讨的是：诸佛是怎样看待究竟解脱之境的呢？其标志是什么？其基础是什么？靠什么才能进入？这些问题便是摆在龙树等论师面前的新的问题。根据龙树菩萨的“玄会”，究竟之境是以菩提为特点的境界。所谓菩提就是大觉，就是真正的空慧，即对诸法实相的究竟实证或极解，其标志之一是能“以十八空空诸法”[5]。所谓十八种空即是能破凡夫的十八种有执的十八种武器（详后）。此处“空诸法”的“空”是动词，指的是一种空无化的操作，其实质就是看破诸法虚幻不实、无有自性的本质，进而将其空掉或“无化”。这种“空掉”的操作也可理解“行般若”。“菩萨摩诃萨行般若波罗蜜时，应观色空，受想行识空，十二入十八界，乃至应观欲、色、无色界空。作是观时，不令心乱，是菩萨摩诃萨若心不乱则不见是法，若不见是法则不作证。何以故，是菩萨摩诃萨善学自相空故。不有余，不有分，证法证者皆不可见。”[6]

如此以空慧谛观诸法，到了究竟之地，种种妙用便立马现前。如第一，会看到诸法真实空，意谓觉相如虚空明镜，一切心相、境界相、觉相，皆不可得。第二，会看到真实不空，即是说，觉相尽管空如明镜，但

---

① 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第592页。
② 僧肇：《百论序》，《大正藏》第30册，第167页。
③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2005，第94～95页。
④ 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第575页。
⑤ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第453页。
⑥ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第592页。

圆具一切无漏功德，而且还能显现一切境界之相，因此是真实的存在。第三，觉相离烦恼所知二障，本性清净，常住安稳。第四，尽管虚空明净，但能随所应化，显现如来种种色声。按《十八不空论》的说法，如实谛观诸法空相有两种妙处：（1）有助于明世界之本来面目，世界之实相、实性。（2）有助于除灭四种过失，如能除戏论，即凡夫在有无问题上的片面的观点（有我论，无我论等）；能除畏怖；能除懈怠，因为明白了空理就会精进修道；能除疑惑。一般凡夫，对有无之本性无知，因此对各种见解无从判断。而明白了大乘空理，就会对万法的本性有清晰的认知，而不致犹疑不定[①]。总之，龙树菩萨之所以强调究竟之境必须以菩提或空慧为基础，是因为他坚持关于它们关系的下述原理，即“厌法非法，则得解脱”，而迷法、执法，则流转生死[②]。

用今天的语言来说，作为佛教根本出发点的解脱之境只有通过进入本体的空无之境才能如愿，因此后者是前者的基础，两者是体用不二的关系。在特定意义上甚至可以说，空无之境就是究竟解脱之境。佛无疑是进入了究竟解脱的人，龙树菩萨认为，佛就是空，就是无。“诸佛无所从来，亦无所至，何以故，诸法如不动相，诸法如即是佛。”“无生法无来无去，无生法即是佛。无灭法无来无去，无灭法即是佛。实际法无来无去，实际法即是佛。空无来无去，空即是佛。”“无染无来无去，无染即是佛。寂灭无来无去，寂灭即是佛，虚空性无来无去，虚空性即是佛。”[③]

如果说空作为证得的结果就是佛，那么作为过程、原因和操作的空之谛观则可看做到达境界之无的途径或手段。龙树关于“三解脱门”的论述足以说明这一点：“虚诳不实、不坚固，即是无作解脱门，一切法空，即是空解脱门，一切法无生，即是无相解脱门。”[④]

第二节 佛教“空无”的特殊性与解空的前提条件

在中观学派看来，这里用“空”“无”等来表述佛所证得的那神圣的、妙不可言的真理，是不得已而为之。因为一落言诠，便与言诠所要指

---

① 《十八不空论》，《大正藏》第31册，第864页。
② 《十八不空论》，《大正藏》第31册，第865页。
③ 《十八不空论》，《大正藏》第31册，第494页。
④ 《十八不空论》，《大正藏》第31册，第615页。

的实相“相违”，但诸佛由慈悲救世所驱使，又不得不说。由之所决定，此言语便只能是一个假名。“空则不可说，非实不可说，共不共叵说，但以假名说。”[1] 既然如此，此作为名的“空”与其所表示的实就不是一般的名实关系，因此自然不能以常规的理解方式去把握。质言之，没有相应的、特殊的条件，仅靠理解一般语词意义的解悟、思议能力，连这词所指的皮毛都难触及。是故，《中论》云：“真法及说者，听者难得故。”[2]

佛教所说的“空无”肯定是一种特种的非存在，因为它与一般常见甚至高深的世间哲学或别的宗教所承诺的存在没有丝毫的共同之处。它既无来，又无去，更无亦来亦去、非来非去，同样，也不能用通常的常与无常、一与异、大与小、有边与无边、有我与无我来予以意会和说明。“一切法空故，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边，何者为一异，何有常无常，亦常亦无常，非常非无常，诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说。”[3] 这里所说的戏论，指的是在有与无、常与无常、有我与无我等对立关系上所出现的坚持一边、否定另一边的观点，不外是一种语言、思维游戏，故名。它们对于理解、说明佛教的“空无”是一点用也没有的。如果是这样，是否应得出不可知论的结论？对此，也不能简单地作出肯定或肯定的回答。因为如果人只有理性的逻辑的认知能力，那么佛教的空无是不可知的。但由于人还有超理性、超逻辑的把握对象的方式和能力，因此又不能说它不可知。

要把握这里所说的空无，当然离不开人的特殊的理解能力。根据力弘龙树思想的智者大师的疏解，“理解”有两种形式：一是常人共有的知解文本意义及对象本质的把握能力；二是“顺理”之解。这里的理是指作为诸法之实相的谛理。这种理解是少数修证达到相当程度的人所独有的，其极致就是佛。故智者常说：“极解即佛。”[4] 要把握佛教的空无，就必须仰仗这种理解能力。

要用这种“理解”去理解，首先要清除解空的这一障碍，即著性。所谓著性，就是人的这样的特点，把名言当做实，或者认为名后总有所指之实，即使没有也要虚构一个，有时在名有所指的情况下，往往根据通常的

---

① 《中论》，《大正藏》第30册，第30页。
② 《中论》，《大正藏》第30册，第39页。
③ 《中论》，《大正藏》第30册，第36页。
④ 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第77～80页。

模式，去设想、构造名的实，不问其本质，妄执为有。龙树菩萨说："利根者解圣人意，钝根者处处生著。著于语言名字，若闻说空，则著空，闻说空亦空，亦复生著，若闻一切法寂灭相、语言道断，而亦复著，自心不清净故。"[1] 可见，通常的通过过渡到指称以理解名言的方式在这里是行不通的。要予以理解，最重要的是调适心理状态，如将心抚平正，使之清净。果能如此，此清净心便能与佛教所说的那种空无相应。因为佛教所说的空无正是这种平等不二的体性。

第二，要真正理解空无，不应到佛教各派别中去寻找对立，更不应夸大对立。不错，佛一音演法，由于各家的解释前结构不同，因此对任一义都形成了不同的解释。在空义的阐释上也是如此。尽管各家解释确有差别乃至冲突，但应该看到，只要是符合佛教基本原则如符合三法印或一法印的解释，不管是大乘的、还是小乘的，它们之间肯定又有同一性。这就是义一释多、一义十论。如果是这样，研修佛教任一宗派的空无论都可帮人契入佛教的空义。既然一色一香都是中道，佛教诸宗派的诠释岂有不是方便之道的道理。因此在理解空义时，必须破除分别心，包括破除对诸宗诸派孰优孰劣的分别心。一方面，法法平等，无有高下，另一方面，有分别心与空之本质本身就是南辕北辙的。龙树菩萨的《释摩诃衍论》在主旨、体例上十分相似于马鸣菩萨的《大乘起信论》。例如，其主旨就是解释大乘甚深微妙真义，即"释摩诃衍"，"显示自师其体深玄其穷微妙"。根据龙树师的概括，大乘论师由于"别所依经"，因此对大乘的解释见仁见智，可以说："有十万九千部"之多，但概括起来不外一百，而一百又可归为十大类，或说"诸论总十所摄"。它们分别是：一心遍满论、融俗归真论、法界中藏论、秘密微妙论、众命合一论、真如三昧论、心性清净论、不动本原论、甚深玄理论、大乘起信论。"如是十论，其数虽别，而建立相同一种焉。"[2] 十万九千部归十，而十归一，正像千河万汉都归大海一样。这就是说，诸阐释虽然从不同角度对同一对象作了不同的解释，广说略说均有不同，"义门得别"，但是它们的目的实质上无差别，即都旨在"显示法体不分"，其共同的作用都是使所开示的甚深极玄之教理在得到人的敬重时，使人产生"欢心"。因此可以说，十说、百说"无别体"[3]，说的

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第722～723页。

② 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第592页。

③ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第602页。

都是一实相。可见，它们是一实多名的关系。龙树还通过对真如、生灭二法或二门的解释为我们作了示范。宇宙万法，总说只有一法界。对此一法界又可用许许多多不同的名称来表述，如用真如法和生灭法表述就是其中一种。而这二法实即一法，因为它们体无差别，只是“名字差别”。不仅可用“真如”和“生灭”二名来表达，还可用其他种种名相。如心真如门的十名是：一者名为如来藏门，无杂乱故；二者名为不二平等门，无差别故；三者名为一道清净门，无异歧故；四者不起不动门，离作业故；五者名为无断无缚门，无治障故；六者名为无去无来门，无上下故；七者名为出世间门，无四相故；八者名为寂灭寂静门，无往向故；九者名为大总相门，无别相故；十者名为真如门，无虚伪故。生灭门的十名分别是：一者名为藏识门，摄持一切染净法故；二者名为如来藏门，覆藏如来法身身体故；三者名为起动门，相续作业故；四者名为有断有缚门，有治障故；五者名为有去有来门，有上下故；六者名为多相分异门，染净之法过恒沙故；七者名为世间门，四相俱转故；八者名为流转还灭门，具足生死及涅槃故；九者名为相缚俱成门，无自成法故；十者名为生灭门，表无常相故[1]。尽管两类表述名称各不相同，但实质并无不同。“各有十种名，契经异说故，而无有别体，随能立名故。”质言之，“二法名有十名”，但“其法体无有差别”[2]。这法体是什么呢？

龙树菩萨在马鸣菩萨对真如门所作阐释的基础上，既不离其精神实质，又作了深入细致的发挥。例如，他像马鸣菩萨一样认为，真如法是万法之体，离言绝相，如要述说，也是“言说之极”，同时在说时，要做到“因言遣言”。不这样，就会得言失旨，因为此真如之体“无有可遣”。在用言语述说时，此真如之体有两个方面：一是空，即绝对的无，不一不异，不来不去，无性相差别；二是不空，即同时又是实，真实不虚，“法体空无妄”、“具足无漏性功德”。龙树的新的发挥强调：对真如的阐释可从三方面展开：一是从根本体性上去说明；二是针对人们的疑问展开说明；三是“假立开相”[3]，即用不同的语言分别予以说明。这就是把真如体性分成两方面，分别予以把握，一是把它表述为真实空：“如如体中，过于恒沙一切染法，悉皆空空无所有”，二是把它表述为“如实不空”：

---

① 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第604页。
② 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第602页。
③ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第605页。

“如如体中，过去恒沙一切净法，悉旨具足无所少”[1]，即作为如来宝藏，具足一切净法，因此真实不空，是真实的存在。

第三，要把握佛教的空无论，要理顺名实关系。佛教所说的空无不仅不是没有本体论地位的，反倒是世界上唯一的一实，其余都是虚幻。这唯一的实可由多种多样的语词来描述，因此这里有一实多名的名实关系。例如，大乘摩诃衍法，即佛教所说的最圆满最真实的谛理或理体可以说有八种、十六种，或百千种，但总说就一个，即一体一心。“八种摩诃衍法皆从能入建立共名，谓以一体一心。”[2] 总之，佛教无尽的言语只述说了一个实，即空无谛理。为了讲清这一甚深微妙的道理，佛和有关的论师常用不同的表述方式予以述说。这就出现了一实多名的现象，如果是这样，在理解时就应遵循这种运思路线，如理如法去理解，而不应混淆名实关系，把一种说法理解为一种实法，以致违背一实多名的实际，而误以为多名表述了多实。例如，作为大乘所宗的大圆理体也可看做心真如门。而龙树菩萨在描述时强调：作为真如理体的心只有一个，而表述它则既可用共名，又可用异名。这样一来，便出现一心多名的状况。“言一心而不说一切心者，随能作心立共名故，乃至广说，是名为十。”此梵语十名分别如颂所云：“婆伽婆俱舍，健遮阿多那，必菩提婆梨，健诃健婆那，阿陀阿只尼，阿伽阿始耶，度罗诺补帝，漠呼健那地，摩诃标陀一，婆阿叉尼罗，如是十种名，真如不共称。”[3] 如果从意义上加以表述，则可分别表述为如下十名：如来藏门、不二平等门、一道清净门、不起不动门、无断无缚门、无去无来门、出世间门、寂灭寂静门、大总相门、真如门。

还应特别注意的是，这里的一实空理与表述它的多种名称尽管也可被称做实与名或所指与能指的关系，但这种关系与其他名实关系有根本的不同。因为对于通常的名称都可找到一个事物或对象，而表述实相的任何词语都没有这样的所指。表述理体的名肯定有其实，但这实不是一个事物，不是我们所知所见的一切实在、性相或现象，不是可理可喻的一切东西，因此任何名相是无法真正把这实描述清楚的，它们充其量只能起一种指示作用，让人由此出发，去“玄会”那无法言表的诸法空理。因此我们不能用一般的把握名实关系的方法去把握空与其名的关系。此外、这空理尽管

① 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第607页。
② 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第600页。
③ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第604页。

是常人所说的空无，是真正的非存在，但它却是一切万法的理体，因此与万法有本与末、总与别的关系。

第四，要解空，必须注意诸佛说法的相对性、针对性。一般而言，佛宣说言教有两个角度或层次，一是顺世俗之谛而说，二是从第一义谛即胜义谛上而说。《中论·观四谛品》说："诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。"[1] 如果不明白此特点，不仅难"知真实义"，而且可能犯颠倒黑白的错误。就空有而言，佛依世间说有说无，说生住灭三有为相，说胜说劣，甚至说涅槃生死为有。这些都不能看做真说、实说，即不是佛的本意，只是为进入真说、实说作准备和铺垫的。因为一开始就将诸法甚深、幽隐的空理和盘托出，这只能让听众不明所以，欲速则不达，事与愿违。故说："生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。"[2] 例如，就空来说，佛不仅承认空，而且还描述了它的相状。既然是空，为什么说它有相呢？从理、从实上说，空的确无相，但佛为教化众生，方便说空相。"是空法相不可说，若不可说，不名为空，佛以大慈悲心怜悯众生，故方便为说。强作名字语言，令众生得解。"[3]

在龙树菩萨看来，佛在俗谛上说有，目的是要揭示诸有的本来面目，即因缘和合、虚幻不实的空无本质，以便让众生断除贪欲、终获究竟解脱。当这样说时，佛便进到了真说、实说的层次，但应注意的是，佛的"真说"仍是不得已而为之。因为诸法的空理、实相以及佛性、般若等是不关文字的，是言语、文字无法表达的。一落言诠便堕邪道。龙树说："真实无可说。"[4] 若依真实说，世界上无有可说，只好强名空有不二或空。也就是说，说"因缘所生法，我说即是空"，仍是"强说"。世界上的那种空理、实相岂是一个"空"字、"无"字说得清楚的？根本就没有与这些字相对应的一个东西，就像指月的"手指"不是月亮本身一样。妙悟"空""无"等后的真实完全超出了语言和思维的范围，是一个心性体验、实证实修的问题。当然，这样说又未"坏世间法"，因为从事上说世界上有存在，有非存在，有空，有无，但从究竟理地上说，世界不一不异，不来不去，不空不有，平等不二。在此意义上，佛强调说：自己虽

---

[1] 《中论》，《大正藏》第30册，第32页。

[2] 《七十空性论》，见《龙树六论》，民族出版社，2000，第117页。

[3] 《大智度论》，《大正藏》第25册，第584页。

[4] 《大智度论》，《大正藏》第25册，第140页。

然说法49年，说法不计其数，但其实一法未说。谁说佛说了法，即是谤佛。

第五，在中观学派看来，解空有三个关键，即要正确理解空本身、空因缘和空义。如不注意这三方面，就会陷入无穷烦恼和困惑。正如《中论·观四谛品》的一个偈子所说："汝今实不能，知空、空因缘，及知于空义，是故自生恼。"[1] 这就是说，要在解空时不自生烦恼，一要知"云何是空相"，即要知空之本身，二要知"以何因缘说空"，说空有何根据，为何要说空，三要知"空义"。"义"有两个意思，一是指境界、对象，二是指作用、意义。知空义，就是要知道：解空、认识空有何作用。这里的说空的因缘当然很多，其中重要的是"灭诸戏论"。总之，如果解空时抓住了这三点，就会明白实相、因果或因缘、空的实质是"八不"："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。"[2] 许多论师包括世亲等都一致认为，龙树上述颂文中表达的八不缘起和实相理论，是诸论根本，涵摄一切。三论宗认为，这是"诸佛之中心，众圣之行处"，"正观之旨归，方等之心髓"[3]。

第三节　真俗二谛语境下的有无之辩

语言是一种巨大的、难以穿越的迷宫。没有语言，极不方便，还有许多事情根本不可能予以设想。例如，如果没有语言，我们根本不可能将我们在另一地方看到的事情告诉周围没有看到的人。然而，有了语言，许多世界之谜又随之产生，如哲学上的许多形而上学问题、世俗哲学和佛教哲学中的有无之辩问题。其出现肯定与语言的起源和运用有关。该问题一经产生，便成了困扰哲人智者的难解之谜，佛教也不例外。龙树等论师的大量著述告诉我们：他们不仅碰到和思考过常见的有无之辩，如世界上是否只有存在存在，无或非存在根本就不存在？无在世界上究竟有没有地位？如果没有，表述了无或否定的句子为什么有意义？在否定无的存在时，是否要同时承诺它的存在？无是否真的不能被言说和思维？有或存在是否是真、实的前提或基础，而无则是虚假、错误的根源和基础？无对于人有没

① 《中论》，《大正藏》第30册，第32页。
② 《中论》，《大正藏》第30册，第1页。
③ 转引自吕澂《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2005，第99页。

有作用？如果承认无有其地位，它能否被人碰到或认识？如果能，又是如何被认识的？等等。他们不仅碰到了这些问题，而且还涉及了一些新的问题。例如，人在思议、回答有关问题时，能否离于空义？龙树菩萨的看法是："若人论议时，各有所执，离于空义，而有回答者，皆不成回答，俱亦同疑。如人言瓶，是无常，问者言，何以故无常，答言：从无常因生故，此不名答。"[1] 另外，无或虚空有无相？如果说有相，则不是空，而如果说无相，那么又有什么理由说它是虚空呢？"虚空若无相，则无虚空。"就像水牛一样，若无毛、皮、色等相，则无牛。龙树菩萨的回答是，从本质上说，虚空无相无不相，即在本质上无相，但又有相，此相即无相。"是无相之法，一切处无有，于无相法中，相则无所相。"换言之，"相无所住故，则无可相法，可相法无故，相法亦无"[2]。龙树菩萨还对人们在回答无是不是有或是否有存在性这一主要的非存在难题时必然要陷入的困境作了解答，认为如果它有存在性（有有），这不又与无的虚无本性相矛盾吗？"若使无有有，云何当有无？"龙树菩萨认为，无是没有有的，因为如果说它有，那就意味着它来自于有，但无不可能来自有，有只能产生有，因此无就是无。但无相对于变幻莫测的具体的事物来说，又是本体、基础，因此是真正的有。另外，如果无有有无的问题，那也似应有认知无有有无的人，而这似乎又陷入了新的矛盾。龙树菩萨说："如有知者，应在有中，应在无中，有无既破，知者亦同破。"也就是说，既然没有有无，哪来的知者呢？[3]

号称"百部论王"的龙树菩萨不仅深化了有关问题，而且对它们作出了认真而有相当深度的回答。因而有理由说，这些论述极大地丰富了人类的非存在理论。如果说须菩提是"解空或解无第一"的话，那么龙树菩萨可以说是论空或论无第一。正因为如此，由他建立的宗派才有"大乘空宗"的雅称。即使是从哲学本体论的角度看，他的论述、思辨也堪称一绝。本体论的常见范畴，他都涉及了，如存在、非存在、有、无、空、真、伪、虚妄、事实、实际等。

龙树菩萨也像现代分析哲学一样注意到，要解决有无之辩，必须对有关语词作语言分析。例如，上述一系列本体论概念就是必须优先予以分析

---

① 《中论》，《大正藏》第30册，第7页。
② 《中论》，《大正藏》第30册，第7页。
③ 《中论》，《大正藏》第30册，第7页。

的。尤其是，真、实、事实、实际等概念在特定意义上，属于比有与无或存在与非存在等要高级的、带有元范畴性质的概念，因为可用它们来述谓、评价有或无，如可说“此有或此存在是真的”等，所以更值得关注。一般来说，“真”“实”等词是同义词。在大乘空宗看来，获得正确界定的空无就是世界上唯一的真实，因此在用真来述谓、界定空无的过程中，该宗又实际上把真与空无等同起来了。这与常识本体论把有形存在等同于真形成了鲜明对比。正是有这种等同，前者常把诸法空性、空相称做真实性或真如。如真如既有不可说的一面，又有可说的一面。就不可说的一面来说，“其是无，亦有亦无，非有非无，皆不可说”①。就其可说的一面来说，真如与非真如是有其判断标准的。如果有常乐我净四德，同是一味，不可得、不可说，亦异亦不异，非异非不异，是无，亦有亦无，非有非无，那么符合这些条件的对象就可称做真如。大乘所宣扬的空无不仅是真如，而且还可从七个方面加以描述：（1）生真如，指一切法“并皆无如”，没有恒常不变之性相。（2）相真如，即人法二者都无我。（3）识真如，一切有为法均依识转。（4）依止真如，指苦之真实，即苦谛。（5）邪行真如，指集谛。（6）清净真如，指灭谛。（7）正行真如，指道谛。“七种真如，是真实性摄。”②

当然，言“七真如”、七空无，并不是说世界上有七个这样的相互独立的东西。毋宁说，这七真如是多名述一实的关系。龙树说：“因果体一，而名字有异。”③ 所谓一，是指一切都依他而起，“依他故有”，“因既依他，果亦依他”，这就是万法的实性，万法就这一个体、一个性、一个实。但可用不同的名字来述说，如七真如，甚至还可用“如来藏”“佛性”“法身”“实相”等。

“真实”和“实际”等同真如一样，也是用来述谓空无的语词，如“实法即实际”④，“真实是无相无生”⑤。空性即实际，因为它就是不可得性，如空中的“著者、著法、著处，是三法皆不可得，自性空故，空不著

① 《十八空论》，《大正藏》第31册，第864页。
② 《十八空论》，《大正藏》第31册，第864页。
③ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第864页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第693～694页。
⑤ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第867页。

空"[1]。按此本来实际观察万法即是"实观诸法"，此实观亦即"观空"。"若菩萨能观一切法若大若小皆空，是名如实观。"[2]

在解决有无之辩时，除了要区分上述元范畴与基本范畴的层次之外，还要认识到："有"与"无"、"有"与"空"、"存在"与"非存在"这几对范畴本既可作同义词用，又可区别对待。具体是何意义，要看参照系或被运用的语境。如果语境不同，使用的层面或维度不同，其意义自然有别，因此不能抽象、笼统地谈论和解答有无问题。事实上，佛经早就注意到了这一点，例如，释迦牟尼佛从没有抽象地谈论有无，而要么是在俗谛上、随顺世间而言有无，要么从真谛上论述有无。龙树菩萨自始至终贯彻了这一运思路线。

世俗谛当然有自己的有无之见。有见的特点是：相信存在着有自性的事物，例如，认为我们所感知到的有形事物是真实不虚的，有自己的常性、同一性或自性、自体，其中有一部分还有这样的作用，得之，则有快乐，失之，则产生痛苦。世俗之无见是破有见之后陷入的另一极端看法，即承认有之坏灭即是无。"有法坏败故名无，是无因有坏而有"，即相信因有败坏而变的"此无"是有，是存在的。这种观点及其逻辑是这样的："深著有法，必求有见，若破自性则见他性，若破他性则见有，有破有则见无，若破无则迷惑。"[3] 龙树菩萨认为，世俗有无之见皆是虚妄，其逻辑结局是陷入无法自拔的困惑，因此皆不可取。佛教创立的一个动机就是铲除这种有无之见，即要"灭有无"，因为众生苦难的一个祸根就是此有无之见。龙树说："佛通达诸法相故，说二具无，是故汝应舍有无见。"因为破了上述有无见，就能破断见和常见。断见的特点是执著于无，否定常一，因为"若说定有无，是无必先有今无，是则为断灭"。而常见的特点是执著于有，而否定变易。"若法有定性，非无则是常。"[4]

从认识论根源说，世俗谛的有无之见是浅智的表现。龙树说："浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。"[5] 这就是说，凡夫由于智慧浅薄，缺乏对诸法之本质的真正认识，因而便执著诸法实有和空

---

[1] 《大智度论》，《大正藏》第25册，第715页。
[2] 《大智度论》，《大正藏》第25册，第721页。
[3] 《中论》，《大正藏》第30册，第20页。
[4] 《中论》，《大正藏》第30册，第20页。
[5] 《中论》，《大正藏》第30册，第8页。

无，而实有不外是“有相、有生”。有相指事物客观有自己的相貌、性质；有生指事物的产生是真实的生，即由在前的事物“自成”，消灭也是事物凭自力所使然。而空无即是事物的彻底消灭，以至于什么都没有。佛教认为，此看法都是幻觉。像浅智必然得出世俗谛的有见和无见一样，真正的觉者、智者也必然有自己的有无之见。不同在于：后一种见是真实不虚的。因为它抓住了诸法的真实本性，认为诸法由假有和合而生，因而其本质是实无。粗略地说，它们既是有，也是无。不过，这里的“有”“无”有了全然不同于世俗“有”“无”的意义。《三无性论》云：“真实是无相无生”，真实性即实无这样的性质。“一切诸法，同一无性。”此无，不能用常人的“有”和“无”概念表述，因此“不可说有，亦不可说无”。因为常识所理解的“有”，并非实有，而是幻有，常识所说的“无”，指的是空无所有，绝对的无，如兔角、龟毛等就是无的例证。真实的无显然不能用这样的“有”和“无”来定义。它“真实是无，真实是有”。之所以说无，是因为万法的真实性相是无。之所以说有，是因为诸法尽管是真实无，但此无是诸法的真实体性，此无之有是客观的事实，因此“体实是无，安之为有”[1]。

龙树菩萨还承认这样的看法，即无是有的体性。一般认为，有为法有三相，即生住灭。其实，三相之体性皆无为。所谓无为，即不生不灭。就生来说，如果有生相，则生是法，而如果是这样，它同时应有生住灭三相。“若法生时，不应有住灭相违法，……以是故，生不应是有为法。”[2]其他二相可如此类推，都不应视为有为法，即在本质上都是毕竟空。

不过要注意，真谛所说的无同时是非无，例如，涅槃是无，它无自相，因此可以说无涅槃，但此无不能说是绝对的无。因为“无涅槃，无有自相，而不可言无”。首先，其上可显现出用来，即“能显事用”，如“能生道，道能灭惑”，“既见有事，则知应有体故，不得言无也”。其次，“如来法身在涅槃中”[3]。

真谛所说的有无是何关系呢？“有无一时无，离无有亦无，不离无有有，有则应常无”[4]，意思是说，有与无在性质上尽管是对立的，但它们

---

① 《三无性论》，《大正藏》第31册，第867页。
② 《中论》，《大正藏》第33册，第8页。
③ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第862～863页。
④ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第164页。

是一体的，须臾不离。如果离开了无，则没有有。因此有就是无，无就是有。“无常是灭相，故名无，是故离无有则不生。”意思是说：离无是不会有有的，此有便是常无。其实，真谛的有无是不一不异的。“有无共不成，不共亦不成，是故有无空。有无空故，一切有无空。一切有为空，故无为亦空。”[1]

真谛所说的无与空是什么关系呢？《中论》说：“因缘所生法，我说即是空。”《十二门论》说：“因缘所生法，是即无自性。”两种表述都是对空的本质的揭示，而且意思是一致的，即是说：“空”指的就是诸法因缘和合的本性，而此本性就是无自性，即诸法没有同一不变的实体性、同一性。因此这里的空与无可当做同义词使用。

真谛的问题在于：一切有为法都有自己这样那样的属性或性质，如瓶有瓶性，布有布性。正是因为有这样的性质特点，我们才能轨生物解，并把一物与他物区别开来。这些性质难道不是存在的吗？龙树菩萨认为，这种存在是假有，或妙有，即现象上的有。从体性上说，同属空无。因为如果上述性质是物本有的，是存在的，那么它们就不会随因缘变化而变化。而事实上，它们恰恰是随因缘的聚合与散去而变化的。故说：“若诸法有性，不应从因缘出，何以故，从众缘出，即是作法无有定性。”“性从众缘出，即名为作法。”[2]

毋宁说，真谛所说的有或无都是中道的有无或空有。即有而空，不空而空，有即是空，并空亦空，因而超越一般人所理解的断灭空和实在有。要理解中道之空，不仅要离四句，而且要绝百非，因为离四句还只是理解大乘空义的开始。在此基础上还应超越“离四句”，离而又离，直至离百非，离无所离。《般若经》说：“不取有，不取非有，不取亦有亦非有，不取非有非非有，于不取亦不取。”不取即离，要离的不只是前面关于有与无的四句，而且还要将离或不取本身离掉。

从真谛之有无与俗谛之有无的关系看，两者既根本不同，又有一定的联系。常人所说的有指事物的产生、出现和持存，无即有的反面，即有的灭或死去，可见这里所说的有无都是有为法。就一事物来说，有无不能同时共存共在。因为有就是有，如面前的桌子做起来了，它就是有，而不是

---

[1] 《十二门论》，《大正藏》第30册，第165页。
[2] 《中论》，《大正藏》第30册，第19页。

无。而如果把它烧掉了，就是无桌子，此时桌子就不是有。真谛的有无并不绝对否认这些有为法，即不认为它们是绝对的无，但又强调它们只是假有而体空。同时，真谛并不认为有无是分离的，因为离开了无，就没有有。无是灭相，如果没有别的有关事物的灭，就不能有此事物的生或有，有不仅从无中生，而且还是常无，因为有不能离无，在其生住异老灭的过程中总伴有坏灭。因此"有则应常无"。从体性上说，有无作为有为法具空或具无。

从究竟理地、胜义第一义谛上说，中道之空仍不究竟。因为究竟理地，不立一法，既没有实有，也没有空无，没有非有非无，没有亦有亦无，言语道断，心行处灭，那种境界才是世界的本来面目。它是超有无、超言说的。说它存在、真，或说它非存在、非真，都是不行的。从真谛之空无的建立也可看出这一点。真谛强调诸法无相、无生，不过是为破常见的有相和有生论而安立的。有道是"对遣二有，安立二无"。之所以说"安立"，是因为这里所说的"无"，也是名言，并非实存。如果执无为实，那么与主张二有的常见便同流合污了。其适当的做法是要"离有离无"。《三无性论》强调：在安立了"二无"或"三无"或"一实无"的名称后，还应"寻此性离有离无"，这就是"非安立"，"三无性皆非安立也"。这里强调的是：不应执著名相。要把握诸法实际性相，应离言绝相[1]。

与上述问题密切相关的另一个问题是如何看待有为法与无为法的划分问题。这是佛教的有无之辩不可回避的问题，因为佛教一方面承认了世俗谛的有为法的相对的存在地位，另一方面也承认无为法（特定意义上的非存在）是法的一种。这表明佛教的本体论像迈农的本体论一样看到了传统本体论的只承认存在的局限性、片面性，并试图建立能真正囊括一切的、无所不包的范畴体系。为此，佛教把"法"（而不是"存在"）作为本体论的最高、最广泛的范畴。根据这种范畴体系，世界上的法有两大类，即有为法（色法、心法、心所法、不相应行法）和无为法（如虚空无为、真如无为等）。但是这种划分是否意味着有为法不存在、无为法存在呢？承认有这两类法与佛教的其他原则，如真谛所主张的一切法皆空无，甚至此空无也是假名，是否存在着矛盾呢？

---

① 《三无性论》，《大正藏》第31册，第867页。

如果不注意言说、看问题的层面、角度，那么在佛教里面找到矛盾是举手之劳。不错，从胜义第一义谛上说，有无之名言都是为方便化导而施设的假名，其体性仍是有为法，没有自性，因此有为法和无为法都是不存在的。从其产生的认识、心理根源上说，有为法与无为法是由于人心的无明、不觉而起心动念的结果。世界本是一如一体的，本来寂静，绝对平等无有差别。因此佛教讲有为法、无为法是随顺世间而说。到了究竟理地，便没有这种分别。根据龙树对大乘精神的阐释，佛教谈空说有是有条件的，有针对性的，即是在不同的层面上言说的，因此不能笼统、抽象地说佛教的空无概念有什么内涵和外延。首先，佛教为了破除外道的"顽空"论，承认俗谛之有无有一定的合理性，强调万事万物不管怎么说总有其存在的一面，有实存或实际或真实的一面，但又不能由此说，一切存在都真的是存在的。因为从体上说，它们因缘和合，体性空寂。因此俗谛所执的有在本质上是无。而其所执的无不是彻底断灭、不是空无，即又有"有"的一面。这样，便确立了真谛的有无之辩。不过，言语层面的真谛还不是真正的真谛，因为从根本上说，有言说皆为俗谛。真谛也是这样，一旦用言语表示，相对于更高的境界来说仍是俗谛。尽管这样说可以破除凡夫的有无观，让他们提升境界，在解脱之路上迈上新的台梯，但到了这一步，如执著于空或无，以为它们是像某物一样的一个实在，那又便是在攀缘著相。如停滞不前，将于更高的解脱失之交臂。因此针对这类说法，佛便说空有不二，非有非空，即讲一实相法。如偈子所云："一切实一切非实，及一切实亦非实，一切非实非不实，是名诸法之实相。"[1] 在此基础上，再进一步，言语道断、废诠归实，完全放下，没有逻辑、理性的思议与计较，让心灵回归自己本来的清净、平等的本体，当下就是真正、究竟的有无之境。此有无正是非有非无。

第四节　大乘空义的正本清源与"入空义"的门径

如上所述，究竟理地上的境界是离言绝相、超越思议的，既非有，又非无，更不是亦有亦无、非有非无。如果能进入此境界，那么行者便在究尽、回归自己清净寂灭本性的同时，顿得彻底解脱。按大乘空宗所揭示的

[1] 《大智度论》，《大正藏》第25册，第61页。

解脱原理，有一丝贪执、贪欲，便与此境界相隔十万八千里。而要想无念无欲，就必须按诸法的体性将它们彻底空掉或无化。有一物没空掉，或一极微尚存，欲念就会作为究竟解脱的绊脚石将人们死死定格在凡夫境界。因此建立关于诸法的空无的理论和操作，既是破除凡夫外道关于诸法的实在论或存在论的客观的、必然的需要，又是实现让众生离苦得乐、进入究竟解脱之境这一崇高理想的必然环节。在此意义上可以说，没有空观，没有看破、放下之类的空无化操作，就没有佛教。用世间哲学的话说，没有工夫上的无化，就没有境界上的与无合一或安心于无。

既然将诸法空无化是进入究竟解脱之境的基础和必由之路，那么如何才能真正理解佛教的空义，即怎样才能"入空义"呢？如何才能如理如法地看清世界的空无的本质、进而获得对世界本来面目或实相的体认呢？如前所述，要理解佛教的空无论，关键是要三知，即一要知空本身，二要知说空因缘，三要知空义。为阐述这些问题，龙树等菩萨作了大量论著，如《大智度论》《中论》《大乘破有论》《释摩诃衍论》《十八空论》等。其中特别重要的是，为完整表述佛教的"空义"及进入方法，龙树菩萨专门写了《十二门论》，认为有12种进入方法，即有十二门。由于它们是入空义的必由之路，因此《大智度论》等论著也有大量论述。他说："解释空者，以十二门入于空义。"[1] 如果真的按所述的门径，进入了大乘空义的殿堂，那么就等于可以直面"空义"的"庐山真面目"。因此对空义进入门径的探讨，实际上是对佛教"空义"之实质的揭示，是对聚讼纷纭的"空义"的正本清源。

第一门是从因缘角度说明诸法空无的实质。一物如果是因缘和合而生而在，那么它就无自性可言，而无自性就是无自体、无实体、无基础，也可以说无我。因为正如一辆车或一个人是由诸部分和合而成的一样，其中的不管哪一部分都不能说是该集合体的自性或主体或实体。如果没有自我或自性，即没有一个能保证该事物同一不变的东西，因此说一切因缘和合，即等于说它没有常性或同一性，即是无常的。从时间上说，它的每个组成部分每时每刻都不同于过去和未来，此生彼灭、瞬息万变，作为部分之组合的该事物更是如此。概言之，一切"皆是因缘和合生，故无自性，

① 《十二门论》，《大正藏》第30册，第160页。

无自性故，毕竟空”[1]。而因缘不外内外两种，内因缘即无明行识等十二因缘，外因缘即外部事物生起所依赖的因缘。由于因缘本质上是无常的，是由一些条件聚集在一起而产生的，因此“众缘皆空，缘空故从缘生法亦空”[2]。

从因缘和合的角度论空是一切佛教宗派最常见的一种方式。龙树菩萨的独特之处在于：第一，利用归谬法进行论证。众所周知，一般人之所以相信他们看到的事物是存在的，就是以为它们有自性。龙树菩萨的推论是：如果它们有自性，这性质就不会变易。因为变易之性就不是自性。但事实上，事物之上的任何性质都是时刻在变化的，甚至刹那生灭。“若诸决定有性，终不应变异”，“若定有自性，不应有异相”。既然“诸法有异相”，“当知无有定相”。例如真金，若有异性异相，就不是真金[3]。第二，从力用上也可证明诸法无自性。表面上，承认因缘和合，似就应承认事物能独立存在。例如，导致瓶、布的诸因素一旦存在，瓶和布及其自性、力用就一定存在。因为“诸法各有性，以有力用故”。龙树菩萨的看法是：其实不然。“性从众缘出，即名为作法。”既然作用及其有作用的事物由因缘和合故有，就一定没有自性，而只有名义上的有，即从名言上安立为有，而没有实有。“若诸法有性，不应从众缘出，何以故？若从众缘出，即是作法无有定性。”[4] 第三，如果没有自性，那么有无他性呢？也没有，因为所谓他性，即是他物的自性。如果无自性，当然也无他性。作用就像来与去一样，“生时无所从来，灭时亦无所去，对于一切作用，亦应如是了知”[5]。其实，破它们实有的方法很简单，即观察、思维：去者、所去处以及去的动作，看它们有无自性。如是思忖，就会发现，它们了无自性，来，无从所来，去，无从所去，去的动作亦复如是。作用也可如是观，结论也一样，即作用没有作者、所作及结果，空无自性。

第二门是通过把万法作为果来观察，说明它们毕竟不生进而体性虚空的道理。为什么没有果产生呢？一是因为要产生结果，产生前得有事物存在，而产生之前本来就没有什么。如果没有什么，便会导致无穷后递，而

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第319页。
② 《十二门论》，《大正藏》第30册，第160页。
③ 《中论》，《大正藏》第30册，第20页。
④ 《中论》，《大正藏》第30册，第19页。
⑤ 《龙树六论》，民族出版社，2000，第259页。

这样一来，就不可能有生。是故说："若果因中先有而生，是则无穷。"[1] 二是如果生之前是空无，更不会有果发生，因为"未生而生者，是中无有生理，是故先有而生，是事不然"。三是如果说产生之前既有又无，那么更说不通。因为既有又无，"是亦二俱，一生一不生，无有是处"[2]。总之，"果毕竟不生故，则一切有为法皆空。何以故，一切有为法皆是因是果"[3]。

第三门是通过对因缘的进一步考察，说明万法皆空的道理。"广略众缘法，是中无有果，缘中若无果，云何从缘生。"[4] 缘有四种，即因缘、次第缘、缘缘、增上缘。意思是说，果本来是空寂的，有何理由说它们是从因缘生的呢？这当然是从体性上说的，若从现象上看，则一切由因缘和合而生。

第四门是从相的角度析空。事物要存在，必以一定的相状表现出来。如果无相，当然就应认为它们毕竟空寂。"有为及无为，二法俱无相，以无有相故，二法则皆空。"[5] 问题是：现实世界中的牛、花瓶、人我不是都有其相吗？龙树菩萨认为，这些相不是真相，而是假相。因为这些所谓的相都是变化无常、刹那生灭的，即有生住灭三相。既然如此，它们就不是真实的存在。"若生是有为者，即应有三相，是三相复应有三相，如果展转则为无穷。"[6] 住和灭两相，亦复如是。

第五门是根据有相无相的事物都无相来说明空。"有相相不相，无相亦不相，离彼相不相，相为何所相？"就第一句来说，其意是：有相事物的相并不是相，因为"若法先有相，更何用相为？复次，若有相事中相得相者，则有二相过，一者先有相，二者相来相，是相是故有相事中相无所相"[7]。无相之物既然无相，当然更是空。

第六门是从相的一异说明万法皆空。相有相与可相之别。所谓"相"即是事物的形体、相状，"所用者，名为相"。所谓"可相"即指以相而知的事物，"以相故可知，名为可相"。

---

① 《十二门论》，《大正藏》第30册，第160页。
② 《十二门论》，《大正藏》第30册，第160页。
③ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第162页。
④ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第162页。
⑤ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第162页。
⑥ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第162页。
⑦ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第163页。

在龙树菩萨看来，如果相与可相是有，那么它们的关系要么是一，要么是异。然而它们既不是一，又不是异。“一不可得，异不可得，更无第三法成相、可相。是故相可相皆空，是二空故，一切法皆空。”[1]

第七门是从有无关系及本性说明万法皆空。“有无一时无，离无有亦无，不离无有有，有则应常无。”意即，有无不能同时出现，又不能不在同时出现。“一切法皆空，何以故？有无一时不可得，非一时亦不可得。”[2] 这段话的意思是：有无皆空，因为说有无共在一事物中是不通的，而不共在又不行，因为没有无，就不会有，而没有有，也不会有无。“是故有无空。”[3]

第八门是从性上论证一切法皆空。因为一切法都没有常住不变的、确定不移的自性，没有永远同一的实体，其构成和性质都是刹那变化、生灭的。如一朵花的红色表面上可持续一定的时间，但在这个过程中，该红色其实在不停地变异。反过来，首先如果有定性，法就不会变异，而事实是，法在一切时空中都在变异。其次，如果有定性，那么法就不会从因缘中生，事实是，一切法都是因缘和合的产物。因此可以说：“见有变异性，诸法无有性，无性法亦无，诸法皆空故。”[4]

第九门是从果所依的众缘的本性上析空。从因果上说，即使法作为果从因缘中产生了，但毕竟空寂，了不可得，因为它在一切时处都离不开众缘，而众缘瞬息万变，因此一个独立实在的果是不会出现和存在的。故说：“果于众缘中，毕竟不可得，亦不余处来，云何而有果。”[5]

第十门是从动力因上、从造作者上论证万法毕竟空寂。因为一切法都是被造、被产生或被制作出来的。而造作不外四种可能，即自作、他作、共作、无因作。这些造作都是不可能的。因为说一法自作，不外是说它“自作其体”，这是不可能的，正如指头不能“自触”一样。说“他作”也不通。因为说他作即是说由其他因缘而作，而因缘本身是不自在的，并没有独立性，没有独立作用，因此不可能有造作。例如，一个人的苦就不能说由他作。故可说：“果从众缘生，是缘不自在，若缘不自在，云何缘

---

①《十二门论》，《大正藏》第30册，第164页。
②《十二门论》，《大正藏》第30册，第164页。
③《十二门论》，《大正藏》第30册，第165页。
④《十二门论》，《大正藏》第30册，第165页。
⑤《十二门论》，《大正藏》第30册，第165页。

生果。"[1] 另外，说果由众因共生也不妥。因为众因本身不自在，没有独立的造作力量，故不能产生什么。最后，说无因而生，更是不可能。

第十一门是从时间上析空。原因以及由在前原因决定的法，都要经历过去、现在、将来的时间过程，而"三时因果皆不可得"。故可说："若法先后共，是皆不成者，是法从因生，云何当有成。"既然三时因果皆不可得，因此一切法皆空[2]。

第十二门是从产生的角度论证万法皆空。事物要存在，得有生。所谓生是不生的反面。不生是未出现，未有，未走出来。而生是产生出来，站出来。从本质上说，说果生出来了，其实什么也没有生出来，因为并没有一个独立、固定不变的东西出现。故说："生果则不生，不生亦不生，离是生不生，生时亦不生。"[3] 既然万法无生，不生更不会生出什么，因此诸法毕竟空寂。

除了用十二门阐释空无之本质之外，龙树菩萨还常用比喻方法来阐释。这种方法可称做"十缘生句观"或"十喻观"。这里所说的十句，即是对诸法本性的比喻性说法，如说它们像幻、阳焰、梦、影、乾闼婆城、响、水月、浮泡、虚空华、旋火轮。幻、阳焰等都是虚幻的假有，而乾闼婆城则类似于中国所说的海市蜃楼，即无实体而出现于空中的楼阁、山川、林野等。之所以说它们是虚幻的，是因为它们都由缘而生。其他一切事物也像它们一样，因此欲知诸法实相，便可依此十句来观察诸法的体性。此种观法即是十缘生观。例如，众生及色受想行识、眼耳鼻舌身意等都如梦如幻，"内空乃至无法有法空，檀波罗蜜乃至般若波罗蜜如梦如幻"，"幻梦涅槃不二不别"[4]。另外，"无我"也可以看做理解空的一个比喻。例如，通过分析凡夫俗子的"我"，说明此我即空，然后推广到其他诸法，甚至推广到佛菩萨。"是故以无我为喻，此中须菩提说一切法空，推无菩萨。用无我为喻，以小喻大，如石蜜喻甘露。""是诸法空故，菩萨亦空。"[5]

最精彩的释空是从体相用上的阐释。龙树和马鸣菩萨都做过这方面的

---

① 《十二门论》，《大正藏》第30册，第165页。
② 《十二门论》，《大正藏》第30册，第166页。
③ 《十二门论》，《大正藏》第30册，第167页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第448～449页。
⑤ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第431～432页。

工作，我们这里重点考察后者的论述。《大乘起信论》的宗旨就是要揭示作为佛教精神之圆满表现的大乘的“实义”或“正义”，这实义不是别的，而是将宇宙万法的一心二门的本质特点展示出来。所谓一心二门，意即：宇宙中只有一种存在，即法或心，而此心一如一体。但为把握的方便，可认为它有两种状态或相状，或可从两方面予以描述、说明。须知，这两门并非独立存在的两方面，而是“不相离”的，即在实在上不可分割。当然可从认识上、言说上予以区分。这二门分别是：第一，生灭门，指心由于不觉而表现出的动相，如有生、灭、增、减等性相。第二，真如门。所谓真如门，指的是心或法的体性或体相，“即是一法界大总相法门体”。具体而言，万物的体性是空，“是不生不灭”[①]。换言之，法之体性即真如。从本以来，它不可言说，不可分别，无任何相貌特征，但又绝对真实，绝对存在。尽管有时不得已要予说之，要予念之，但其实，无能说和所说，无能念和所念。

在描述和说明真如时，可有多种不同方式。《起信论》用了其中的两种。第一方面是指出：此真如可以表述为“真实空”“如实空”，意思是，真如就是体，而此体也就是空。其表现是：非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无具相，非一相非异相，非非一相，非非异相，非一异具相。总之，无二无别，无差别相，绝对清净，远离一切染法。不仅一切法体性本空，而且空本身亦空，或“空性亦空”，这里被遮或被空掉的不仅是诸法，而且还包括空本身，甚至空无化的过程和能遮本身。第二方面的说明是，此真如体性之空又“不空”，即不是常识所说的那种像灯灭一样的断灭、绝对消失，而是真实不虚的，甚至其存在之真是其他一切有形存在所无可比拟的。其表现是：这里的空恒常不变，始终如一。同时，它具足一切性相功德，“净法满足”，“故名不空”。由此可以说，真如不仅体大，而且相大、用大。之所以说它用大，是因为一当进入，便得解脱。因此此空既是空解脱门，又是解脱的境界本身[②]。

龙树菩萨也承认一心或一空法有多种表现，但在“二门”上加了两门，即主张一心四门。它们分别是：一者一体摩诃衍。摩诃衍即指大乘善法，意即一心即一大乘善法。二者三自摩诃衍。三自即自体、自相和自

---

① 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第582页。

② 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第584~585页。

用。这里强调的是：一心同时是体大相大用大这三大或三自一心摩诃衍法。三者真如门。四者生灭门。这就是说，世界是统一的，不外一法一心。但就具体的表现来说，又无以计数。从大的方面来看，一法不外表现为上述四法[1]。

空无的本性的确是有为法的本性，但此结论是否可推广到一切法之上，进而说“一切法皆空”呢？是否适用于无为法呢？为了将空无的结论推广到一切法之上，《中论》考察了因缘、去来、六情、五阴、染污、三相（生住灭）、作、作者、本住、然、可然、苦、行、和合、有无、缚解、业、法、时间、因果、涅槃、佛、成坏、颠倒、十二因缘等。很显然，这些法中既有有为法，又有无为法。由于所有的有为法都有两方面：第一，它们都无自性，因此都是毕竟空，第二，它们由因缘和合而有，因此可安立为假名有[2]。上述结论能否推广到无为法、尤其是佛菩萨之上呢？回答是肯定的，因为包括无为法在内的“一切法自性空”，“自性空中，亦无自性空”[3]。不管是有为法、无为法，还是有漏法、无漏法，都是方便的说法，其根源是虚妄的分别。佛把这些分别等同于人在做梦时对见者和被见者的分别。“凡夫愚人得梦得见梦者”，即做梦时既能见到梦中的能见者，即做梦的人，还能见到被见者，如种种景象[4]。很显然，能见所见皆虚幻不实，同样，菩萨在布施中的能施与所施也是这样。“一切法自性皆不可得，以毕竟空故空相法，无与无夺”，即既没有什么给予他人，也没法从他人手中夺取什么，更没有能施之菩萨。任何无为法也是一种存在。就其本质来说，都有空性，因此空性是它们的体性。“色空乃至有为无为法空。何以故。色法乃至有为无为法自性不可得故，无有住处。所有法不住所有法，自性法不住自性法，他性法不住他性法。何以故，是一切法皆不可得故。不可得法当住何处？”[5] 简言之，无为法不可得，故空。从语言上说，无为法作为名相也是假施设。“此有为、此无为，此须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、群支佛道、此佛道”，像此男此女此大此小一样都是“强作假施设”。因为一切和合法皆是假名，如一切有为法

---

① 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第602页。
② 《中论》，《大正藏》第30册，第1~38页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第517页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第678页。
⑤ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第685页。

但有名相，实体性空寂，本无所有。对于般若波罗蜜也可以如是说："若菩萨摩诃衍行般若波罗蜜，如是念，若法无所有，不可得，是般若波罗蜜。"[1] 它们本身不可得，因此也是空。总之，"有为实相即是无为。如有为空，无为亦空"[2]。虚空是六种无为法之一，就是空的典型。因此之故，佛教常用它作为例子说明空的特点，甚至用它说明实相的本质，如说"实相如虚空"，一切法都像虚空[3]。虚空之所以空，是因为"无东方、无南方、无西方、无北方四维上下"，"非长非短非方非圆"，"非青非黄非赤非白非黑"，"非过去、非未来、非现在"，"不增不减"，无垢无净，无生无灭，无住无异，非善非不善，非记非无记，无见无知无闻无识，不可知、不可识、不可见、不可断、不可修、不可证，非染相、非离相，不系欲界、不系色界、不系无色界，无须陀洹果、无斯陀含果、无阿那含果、无阿罗汉果，无声闻地、无辟支佛地、无佛地，非色、非无色、非可见、非不可见，非有对、非无对、非合、非散、非常、非无常、非乐、非苦、非我、非无我，非空、非不空、非相、非无相、非作、非无作，非寂灭、非不寂灭，非离非不离，非暗、非明，非可得、非不可得，非可说、非不可说。佛教认为，摩诃衍和空像上述虚空一样，有这样特点。"以是诸因缘故，说摩诃衍和空。"[4]

当然，这不是说无为法与有为法没有什么区别。其区别主要在于：无为法存在的程度比有为法要高得多。因为它是不聚、不作、不灭的法。从生起上说，它们不赖因缘，即不由因缘和合而生，"无为法非因缘生法"。它们无破无坏，像虚空一样。再者，无为法是有为法的体、本质，而有为法是无为法的用或表现。

如前所述，强调诸法空无的目的是为了破除人们对假有的执著，"若能于诸法空中无所著，是为真学色空"[5]。由人的形而上学自然倾向所决定，下述问题必然接踵而至：空是"诸法"中的法，我们又该如何对待空呢？龙树认为，大乘在此问题上的态度是：应像对待其他法一样对待空。既然不应执著于别法，同样也应不执著于空。如果执著于空，那么就只是

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第319页。
② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第289页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第425～426页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第424页。
⑤ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第453页。

破了假有，而没有破空本身。“若有破色而不著空，是则色与空不二不别。”也就是说，认识到色的体性是空，而又不执著于空，到这一步，便会真正体会到色与空其实是一如一体的，色不异空，空不异色。但色有有无的问题，空是否也有这个问题？质言上，空或无究竟是有还是无？

这个问题并非不合理的问题，因此应予以回答，也可以作出回答。当然，由于这里的“有无”有“真有无”与“俗有无”之别。如果根据“俗有无”来问，如问空无能否像个别事物那样以实体或属性的形式存在，能否像灯灭那样变为无，那么既不能说佛教所宗的空无是存在的、是有的，也不能说它是非存在或无。因为“如所分别，不如是有，故不可言有，不一向是无，亦不可说无。不如是有故非有，不一向无，故非无”。反过来，如果根据龙树等重新界定的有无概念，则可以谈论这里的空无是有还是无。“若解意者，则一切种名，并皆可说，亦可说有，亦可说无，亦可说亦有亦无，亦可说非有非无，皆不相违。”[1] 因为这里的“有”指的是因缘和合之有，即假有，而“无”即体性之无。总之，懂得了个中道理，把握了宇宙万法之真谛，有对实相的心性之体验，怎么说都不错，都不相违，都如理如法。而没有这种体验，随说随错，说得越多，错得越多。

还应注意的是，在言诠、思议或逻辑的层面，永远不可能真正解决佛教所说的“空无究竟是否存在，是有还是无”这样的问题。因为一方面，这样的问题可以无止境地问下去，另一方面，有些问题的解决不存在于认识和思议的领域。就像要在认识的范围内用认识论的方式证明人如何超越自己的感觉或经验而进至客观对象，以及证明如何用在认识范围内检验认识的对错或客观性是不可能的一样。如果超出认识、进到实践之中，那么上述问题便迎刃而解。同样，要真正解决空无的有无问题，除了实修实证，别无他法。如果正确地理解的话，也可以说，实践是接近、把握、体会佛教之空无的唯一途径。当人亲身实践，真正做到言语道断、心行处灭，像龙树菩萨教导的那样，让心绝对平静或清静下来，进入绝对寂灭状态，那么当下便会彻见宇宙空无这一实相。严格说来，这里的彻见就是回归。因为寂灭就是人心的本来相状，由于无明烦恼，人不断远离了它。通过实践，不断消除这些障碍，返璞归真。总之，世界的空理、空性或真

---

① 《三无性论》，《大正藏》第31册，第871页。

谛、涅槃、实相在常人的分别智及思议面前是遮蔽的，而当人们通过实修实证使自己本具的般若真实义智现前时，人便可见宇宙空无之庐山真面目。这真面目不在外，不在内，不在两中间，而就是包括自心在内的万法之体性，它“体充法界，性同虚空”。它就是心、佛、众生所共同的法身。

第五节 空的唯一性与十八空

空既是一，又是多。之所以有一与多的关系，是因为空是事物的本性，而事物有一与多、通与别的关系。龙树菩萨认为，一法界心总摄一切生灭门法，是故名为摄世间法；总摄一切真如门法，是故名为摄出世间法。它们都不出法界，是名为法。不管什么事物，即使染污不净，或清净无比，皆不出一大法界。由此所决定，空便只有一个。但是“今约诸法，种类不同”，每类事物便都有自类的空。这便使空成了多，甚至多得无以计数。既然是多，出自理解的需要，就必有分类的操作。当然，佛教对法及空进行分类，除了有科学和本体论的动因之外，更重要的是基于价值论尤其是解脱论上的考虑。因为佛教开列出不同的空主要是为了破除人们对有的执著。每种空都有其鲜明的针对性，即旨在破除人们对某种法的执著。例如，以人为参照系可将法分为人我法和非人我法。与此相对应，空亦有二，即人空和法空，而“说人空为破邪法，说法空为立正法”[1]。

空的分类很多。第一是刚才所述的二空说，即人空与法空。第二是三空说，指人空、法空、俱空。第三是四空说，它们分别指：（1）法相空即有为法之空；（2）无法空即无为法之空；（3）自性空即自性之空无；（4）他法空即自法之外的其他事物皆空。还有一种四空说，在措辞上略有不同。它们分别是：（1）有性空，即五蕴法皆无自性，名为有性空。（2）无性空，这里的无性指无为法，无为法也无自性，故说无性空。（3）自性空，这里的自性指本性，它也无自性，故自性空。（4）他性空，他性指一切法的空性，因为它们都依他而起，无自性，故他性空。第四是六空说，有不同说法，如《仁王经》认为，六空分别是：（1）色受想行识空；（2）十二入空；（3）十八界空；（4）六大法空；（5）四谛空；（6）十二因缘空。天台宗在阐释该经时又根据《大智度论》作了新的解

① 《三无性论》，《大正藏》第31册，第867页。

释，形成了不同的表述：（1）果报空即五蕴空；（2）受用空即十二入空；（3）性别空即十八界定；（4）遍到空即六大空；（5）境空即四谛空；（6）义空即十二因缘空。第五是七空说。《楞严经》的分法是：（1）相空；（2）性自性空；（3）行空；（4）无行空；（5）一切法离言说空；（6）第一义圣智大空；（7）彼彼空。《大智度论》的分法是：性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。第六是《涅槃经》的十一空分法：（1）内空；（2）外空；（3）内外空；（4）有为空；（5）无为空；（6）无始空；（7）性空；（8）无所有空；（9）第一义空；（10）空空；（11）大空。上述十一空说奠定了后来新的复杂分类的基础。如我们后面要重点剖析的十八空就是由此发展而来。这里要述及的第七种分类即十三空说也是如此。它在上述十一空中去掉无所有空，再加三空，即波罗蜜空、因空、佛果空，便成十三空。第八是《放光般若经》的十四空之说。它们分别是：内空、外空、大空、最空、空空、有为空、无为空、至竟空、无限空、所有空、自性空、一切诸法空、无所倚空、无所有空。第九是《大般若经》的十六空说：内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、散空、本性空、自性空、一切法空、无性空、无性自性空。由于般若是一种专门用来解空、帮人实现心灵平静的智慧，因此《般若经》在释空上自然最为丰富、深入和详尽。对空的分类也是如此，如除十六空说之外，还有十三空、十八空、二十空等不同分类。第十是《光赞经》的二十一空说：内空、外空、内外空、空空、大空、究竟之空、所有空、无有空、有为空、无为空、真空、无祠祀空、无因缘空、因缘空、自然相空、一切法空、不可得空、无所有空、自然空、无形自然空、因缘威神空①。

我们这里以龙树菩萨的有关论著为基础，重点考察他特别重视的十八空论。在他看来，言十八空的目的在于：针对不同人的不同执著，分别加以破斥，“若佛但说一空则不能破种种邪见及诸烦恼”，“以十八种法中破著，故说有十八空”②。就此而言，十八空也即十八种观法，即到达空境的十八种途径。“十八空则十八种观，令诸法空。”③ 空的分类那么多，他为什么要将重点放在十八空之上以至写出专著《十八空论》？他的回答是：

① 《光赞经》卷第一，《大正藏》第8册，第149~150页。

② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第285页。

③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第285页。

正如人服药，多了既无必要，又会伤人，少了则不能达到除病的目的。讲空的种类也是如此，“若略说则事不周，广说则事繁。……人爱著空相，堕在断灭，说十八空正得其中”。不仅如此，讲十八空还有别的好处，如《十八空论》指出：十八空是根据人的诸烦恼之对治需要而区分的。因为人有诸烦恼，而不同的烦恼是由对事相实理的迷惑所造成的，不同的空有破不同迷惑进而有对治不同烦恼的作用。例如，内空能破凡夫对有我或无我的执著及戏论，内空、外空、内外空和空空可破“世间人法二我之戏论”，空空和真实空“能除出世间因果境智等戏论”，从事用上立的八空则能驱除人们怖畏、不肯修道的毛病，因为空有无穷妙用。此外，有些空理有除人之懈怠的作用，有些有除疑惑的作用[1]。

在专门探讨了十八空的《大智度论》和《十八空论》两书中，龙树菩萨的表述略有不同。我们先看《十八空论》中对十八空具体内容的表述，有的地方也附上《大智度论》的表述，以供比较。

（1）内空，内即受者，所谓受者即一般人和二乘所说的认知主体，由六入即眼耳鼻舌身意六根所构成。因为它们能接受外界诸尘的刺激进而形成种种认识，能受六尘果报，故名。之所以说受者空或内空，是因为这六根内没有能起接受和执持作用的主体或实体，每一根都是因缘和合而生的，处在生生灭灭的变化之中。既然它们无能执，当然也就不能接受和执持任何东西，故说内空。

（2）外空，外即所受，亦即人以外的由色声香味触法六尘所构成的一切外部事物。它们也是因缘和合而生的，因而没有能被称做实有的不变的自体。从认识上说，主体内既无能受，主体外也就没有什么被执受的外尘，即根本不存在与六根相对的色声香味触法[2]。

（3）内外空，指能受和所受、主体内和外二者皆空。“以无境故，亦无有识，即是内空。六入无识，即是无人，无有根尘，即是无法，故内外二空。”这里强调的主要是身空，即是说，根尘所依的身是空的，因为它四大和合，无有实性[3]。

（4）大空，即身所栖托的十方无量无边器世界之空。《大智度论》的看法是：声闻法中，法空为大空。大即一切地方，如无边的东方和西方

---

① 《十八空论》，《大正藏》第31册，第864页。
② 《十八空论》，《大正藏》第31册，第861页。
③ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第861页。

等，还指一切时，一切色，总之泛指一切，意为无处不空，无物不空，无时不空，无所不空[①]。

（5）空空。《十八空论》认为，空空指的是能照空、能观空、能体空的智慧本身也是空的。能照即能认识前四空的智慧。《大智度论》的说法略有不同：以空破内空、外空、内外空，“破是三空，名为空空”。“以空舍空，是名空空”，正像人服药，病愈后药仍在体中，那还是病。执著于空，也是如此，故应破。而要破空，还得靠空。以空破空，即空空[②]。

（6）真实空，即人我根尘等法的性体本身是空的，简言之，“性空即真实空”。

（7）行空或有为空，是菩萨的观行空。菩萨一方面积极有为，救世度人，另一方面又知道声闻、缘觉和菩萨三乘诸道无人无法，无能救度者，无所救度者，一切非真实、非虚妄，每一行处，当体即空。

（8）非行空或无为空。非行或无为主要指通过修行所得的涅槃之妙果，无为空强调的就是此涅槃本身也是空的。它远离八倒风暴，既不执著常乐我净，又不偏执无常、苦、无我、不净。

（9）毕竟空。《十八空论》指出：此空是菩萨利他要修的空，因为只有以毕竟清净之心去毕竟利他，才能达到毕竟空的境界。《大智度论》的说法略有不同：“破一切空，令无遗余，是名毕竟空。”若小有遗余，不名毕竟。只有当能用空无武器破除、遣荡、空掉包括涅槃、坚硬的物体在内的所有一切法，彻底荡除一切有，才能算是毕竟空[③]。

（10）无前后空，亦名无始终空。菩萨为彻底、毕竟度众生，不存在时间上的前后、始终之想，即无始无终、没有始终前后分别地利益众生。同时，在这个过程中，又始终保持无能度和无所度的空无所有的态度。

（11）不舍离空。佛菩萨尽管入住无余涅槃，但永不舍离众生，仍要救生度死。而此“不舍离”不是常人的执著、妄念，而本身亦是空。质言之，涅槃一方面有体用，要饶益利人，利他化物，因此不是绝对的无，但又不是执著，不是片面的有。涅槃本身是空无，但“涅槃中亦无不舍之意”。而此不舍离众生这一点本身也是空的[④]。

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第288页。

② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第287～288页。

③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第289～290页。

④ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第862页。

（12）性空。《十八空论》的界定是：性空即佛性空，意为万法自性空。所谓佛性，“即是诸法自性”，是一切法平等具有的成佛的可能性，但此自性从体性上讲又是无，是空。性不可得，故说空。因此“诸法本身自性真实，若有若无，二皆平等”[1]。进到此境界，就能得佛性理有诸功德，离诸过失，得自清净，且利益众生，故名性空。《大智度论》对性空的界定是：性不可得，故说空。不管是共性（无常、苦、空、无我等），还是别性（热、冷等），都是如此[2]。

（13）自相空。《十八空论》认为：自相空即指涅槃无相，因而是空。进到涅槃境界，从事相上说，会得种种相好庄严，但从体性上说，既无生死虚妄之相，亦无涅槃真实之相，故名相空。《大智度论》的看法是：自相空即指一切法有两种相，即共相（如无常相）和别相（如事物的特殊相状等）。自相空即指诸法的各种相状皆空[3]。

（14）一切法空。此空要破除的是人们对佛法的执著。一切清净佛法，如十力中的了知觉处非觉处的智力、知三世果报的智力、知天眼无碍智力、知宿命无漏智力、知永断习气智力等无疑是人们所向往并企求得到的最美好的价值。但从本质上说，它们都是空的。《十八空论》云：佛法不外两义，“一则无离无不离，以不可偏执，二则无执及所执，以境皆无差别故”[4]。

（15）有法空，有法指人和非人即外法，空即此两法皆空无所有。

（16）无法空，无法指无人和无法之道理，此道理不像众生妄执的那样实有，而本身也是无，故名无法空。但此空尽管不是凡夫的有，但却是“真实有”[5]。

（17）有法无法空。有法强调的是有，无法强调的是无，但从体相上说，两者皆空。“此无此有，是空体相。”[6]

（18）出空果，即把一切空无化操作所得的空果也一并空掉。这里要破除的是人们对空果这一最高价值的执著的。如果用般若空慧现证万法空

---

① 《十八空论》，《大正藏》第31册，第862页。
② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第262页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第295页。
④ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863页。
⑤ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863页。
⑥ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863页。

理，当下即入涅槃、得空果。但此空告诉我们：此空果亦不可得，即“此果离得”，因为“如此空理，非断非常，而即是大常，常义既不可得，故断言亦不可得，无有定相可得，故名难得”[①]。由此可见，大乘的空无说是最彻底的，它连由一系列空无化操作所得的最后的空果也要空掉。惟其如此，才算得上真正的行空证空。

《大智度论》所表述的十八空除了有上述分析中所涉及的特点之外，还特别强调：要进入并住于十八空中，“当学般若波罗蜜”[②]。此外，在术语上与《十八空论》的也略有不同。它们分别是：（1）内空，即内六入空。（2）外空，即外六入（色声香味触法）皆空。（3）内外空，即内外六入皆空。（4）空空，即专门用来破除对空（如内空、外空等其余十七空）执著的空，目的是以空舍空。（5）大空，即指十方广大世界皆空[③]。（6）第一义空。“第一义名诸法实相不破不坏故，是诸法实相亦空。”诸法的本来面也是空，另还可说，第一义空是涅槃空，因为涅槃是第一义。（7）和（8）是有为空和无为空。有为即有为法，是由因缘和合而生的法。因为它们无我，无我所，没有常相，不可能不变化，加之它们的相也是空的，因为其相状是依赖众缘的，稍纵即逝。“因缘和合故有，皆是虚妄。从忆想分别生，不在内、在外，不在两中间，凡夫颠倒见故有。”对于圣人来说，其体、其性相皆了不可得，因此有为法皆空。无为法是有为法的体性，故也是空[④]。（9）毕竟空，即真空。（10）无始空，指诸法没有开始，因为因前有因，故说无始空。（11）散空。散即是分散，一切法尽管表现为统一体，但在本质上是散的，故空。（12）性空，指诸法的性永远是空假，它表面上有某一性质，如水的热性，其实是给它加热而使然，一旦热退去，热性就不复存在了。一切法的性质莫不如此。（13）自相空。一切法都有两种相，即总相（整体的与有共同性的相貌）和别相（独特的、有个体性的相貌）。此二相皆空，即自相空。（14）诸法空，即一切法皆空。（15）不可得空。对此有很多定义，有的说，它指众界入中我法常法不可得，有的说，诸因缘中求法不可得，还有人说，一切法及因缘毕竟不可得。龙树菩萨的看法是：“实无，故不可得。”一切法包括涅槃

---

① 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863页。
② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第285页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第285页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第288～289页。

都是实无，因此皆不可得，皆空。最后三空分别是无法空、有法空、无法有法空。无法即已灭法，既已灭，当然是空。有法即存在之法，由于它因缘和合，故是空。无法有法空指的是无法和有法的相皆不可得，故空[①]。

在说明十八空的关系时，《大智度论》指出：它们的区别主要表现在破除的对象及作用各不相同。如前三空是破对一切法的执著的，而最后的三空也是要起这种作用，只是方式略有不同，如有法空是从法的生时、住时说明一切法皆空，而无法空是从法的灭时说明一切法皆空，无法有法空强调的是“生灭一时俱破”[②]，中间的十二空则是从特定的角度、方面破除人们对法的执著，以达到说明“诸法皆空”的目的。再就前十六空的关系来说，前六空是从体上分的，而后十空是从用上分的。龙树说：“初六空照空体”，后十空“明空用”[③]。再具体一点说，十六空可分三类，先是前六空，其作用是“辨空自相”，接着有八空，“辨空事用”，即从事相上、从用的方面说明空理，最后两空是“辨净不净”之关系[④]。

第六节 中观空无论的难题、反例及其同化

中观学派以阐发佛教的空理见长。但在外道和其他有些派别看来，如果像该派那样强调空，那么佛教中的许多问题便不好说明，同时还有许多反例也难以解释。例如，如果一切皆空，无所得，无所失，那么佛教为何还要树立佛、菩萨这样的榜样让人学？为何还要倡导佛境、涅槃、菩提、般若这些价值让人求？为何要把因果法则当做最基本的法则？如果一切皆空，哪来的因与果？哪来这样制约六道的力量及准则？如此等等，不一而足。龙树菩萨等大论师也意识到了这类问题，因此在《大智度论》等论著中作了自觉的同化和回应。

空无论的第一个尖锐的反例是：如果一切皆空，那么该如何看待佛菩萨的存在及榜样作用？佛教无疑把释迦牟尼佛看做“世中尊”，如果是这样，如来佛是有还是无呢？如果是有，此有一定包括在“一切诸法”之中，那么有什么理由说一切皆空？如果认为是无，那么佛之教从何而来，

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第285～296页。

② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第296页。

③ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863页。

④ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第863～864页。

佛教徒的信仰不是没有对象吗？在龙树菩萨看来，这样的问题是关于有无的片面的形而上学理论（偏空或偏有）的必然结果。如果正确理解了佛教的真空妙有、空即是有的体性空理论，那么上述责难自然会不攻自破。具体而言之，“诸法相虽空，亦有分别可见不可见”[1]，意即诸法只是体性空，此空通过有表现出来，因此具有可见、不可见的相状、性质，故又是有。从体性上说，如来“离五阴”，即是空的。但从事相上说，如来又是有，是存在的，因为他有五阴，“离五阴亦无如来”。总之，“非阴不离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来？”[2]“邪见深厚者，则说无如来，如来寂灭相，分别有亦非。”[3]

第二个问题是，涅槃、解脱是佛教追求的理想境界，但它们作为法似也应空掉、无化。如果是这样，岂不是在空掉了佛教的追求时，也同时空掉了佛教本身吗？在龙树菩萨看来，这个问题同第一个问题一样是建立在对佛教的“二谛”说法以及体用不二和事理不二的看问题的范式缺乏正确认识的基础上的。从体上、根本上说，所有言语都是名字虚假设施，“解脱”“涅槃”等也不例外，都是空无所有，梦幻泡影。故应说：“无解脱。”云何言人得解脱？这是从事相或俗谛上说的。“于俗谛故，说名解脱。”[4] 涅槃当然属于无为法。而无为法在体性上与有为法无别。“无我则无我所，如是有为法空故。当知无为涅槃法亦空。”“有为空故，无为亦空。”[5] 为什么呢？“此五阴灭，更不生余五阴，是名涅槃五阴本来自空。”“又我亦空，谁得涅槃？”当然在没有进入涅槃之前，涅槃不仅是有，而且是佛教的最高的价值。另外，中观学派常说，涅槃等佛法深奥难解。问题是：既然它们空无所有，它们又“以何为深”呢？龙树菩萨认为，这里说“深”，有特定的意义。例如，说空深，意思是说，此空复杂难解，不可言说思议，因为它“内不见有我，外不见定实法”。“此空是得道空，非但口说，是故言深。”另外，它能破邪见，因此可说它是深。在特定意义上，当然不能说它深。因为“空亦复空，若著是空，则有过失，是不深”[6]。

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第101页。
② 《中论》，《大正藏》第30册，第29页。
③ 《中论》，《大正藏》第30册，第30页。
④ 《百论》，《大正藏》第30册，第182页。
⑤ 僧肇：《百论序》，《大正藏》第30册，第162页。
⑥ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第581页。

第三，怎样看待破我法二执？我们知道，般若空宗所做的工作就是以空无为武器，破人们的执著，阐明诸法毕竟空寂。如此说来，还得承认实有，因为要破、要阐释，一定得有能破之主体和工具或武器。如不承认这类实有，那么空理就因无人阐明而不能彰显。因此可以说："应有诸法破有。"提婆菩萨指出：从存在本身来说，世界万物未来空寂，因此无所谓破和不破。之所以言破，是因为"众生取相故著"，一破的目的达到了，能破自然不复存在。就像竹筏把人带到了彼岸，竹筏再也没用一样。从究竟理地来说："言破实无所破。"破是为对治人们的颠倒执著而临时启用的手段，目的一经达到，破便复归它的本然。

第四，如果万法毕竟空寂，菩萨和众生也属万法中的成员，那么菩萨为什么还要救度众生？换言之，"若众生毕竟不可得，菩萨为谁故行般若波罗蜜？"菩萨为何要为众生求阿耨多罗三藐三菩提？佛经中也意识到这个问题："诸有得有著者难可解脱，须菩提，诸得相者，无有道，无有果，无阿耨多罗三藐三菩提。"问题在于："无得相者，有道有果有阿耨多罗三藐三菩提不？"佛回答说："无所得即是道，即是果，即是阿耨多罗三藐三菩提。法性不坏故，若无所得法。"这就是说，菩萨行的是"无所得空"，即实相空，因此上述说法不存在什么矛盾[①]。实相空即是妙有真空，既有又空。既然行实相空，就一定会有这样的行为，明知菩萨和众生都当体是空，仍会以自己的假有去救度体性同样空的众生。求三藐三菩提也是如此，明知其空，但由于其在事相上是有，并在帮助众生进入终极境界的漫长征途上有用，因此要去求索。同样的道理，菩萨之所以行般若婆罗蜜，是"为实际故"，意即菩萨对实际理体的觉悟决定了他必然有以般若度众生之用表现出来。而此"实际"与"众生"不一不异。"实际即是众生际"，换言之，"以不坏实际法立众生于实际中"，因此菩萨必然"为利益众生故行般若婆罗蜜"[②]。

麻烦似乎还在于：菩萨既然彻悟诸法空理，为什么还能做到不舍众生呢？龙树菩萨回答说：菩萨如果真的证空了，那当然会舍弃众生，不再会救度众生。关键恰恰在于：菩萨只是学空三昧，而不证、不位、不入空三昧，"菩萨行空解脱门，无相无作解脱门，亦不取实际证，以不证故，不

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第670页。

② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第692页。

须陀桓果，乃至群支佛道”[1]。这就是说，菩萨大智故不住有为，大悲故不位涅槃。菩萨通过进入甚深般若波罗蜜，可以观到“一切法空”，但为度众生，又不住入其中，“不见是空法，以不见故，无所证”。一有证，便成声闻缘觉。因此菩萨与声闻缘觉之间存在重大差别[2]。

第五，既然万法本空，为什么又说善法与不善法、有漏法与无漏法、有为法与无为法等？万法的确毕竟空、无始空。但众生由于执迷不悟，妄生分别，以为世界上有这法那法。这种基于分别而生的法，其实都是幻觉。例如，“色是影是焰是幻是化，受想行识亦如是，……无梦亦无见梦者。……一切法无根本实性，无所有，汝等于无阴中见有阴，无人见有人，无界见有界。是一切法皆从因缘和合生，以颠倒心起属业果报”[3]。这就是说，一切法本来是无所有的，无二无别的，但众生由于迷惑，于无阴中见有阴，生出种种分别。有这些分别，就有种种贪欲生起，从而受苦受难。要从根本上解救众生，就要破除众生的虚妄分别。佛教不得不随顺世间，讲有为无为、善不善诸法。质言之，说善不善诸法，目的不是立，而是破除，旨在让人们回归万法本空。例如，为了破除凡夫外道这样的执著，即以为“我是常故诸法亦常”，佛陀先随顺常说，即说有我、有法，然后破之，说六尘（色声香味触法）亦复如是，“为离此二边（有与无）故，假说六尘”。从表面上看，它们存在，因为它们有作用，能产生六识，其实相反。“谓为能作，实非能作，假说六尘。”[4]

第六，如果一切皆空，那么佛教为什么还要经常大谈特谈无明？强调要破除无明，不是表明无明是实有吗？不然为什么要予以破除？的确，佛教不仅仅是经常谈论无明，且有关于它的系统的理论。如《释摩诃衍论》按佛教的精神将无明分为六种，即明无明、暗无明、具是无明、俱非无明、空无明、具足无明。这里说“六无明”，不是指有六种无明，而是对同一无明可从六个方面去描述。“如是六种随义之名，据体无别。”[5] 六个名字，所指一体，当然侧重点可能各有不同，故随义之名。如空无明，要言说的是无明之体性，即无明本身是空的。“体用具空，故名为无，如是

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第593页。
② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第613页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第678页。
④ 《十八空论》，《大正藏》第31册，第865页。
⑤ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第623页。

道理明了现前，故明为明。”具足无明，是指作为事相的无明具足一切染净之法。体虽无，但“又能生一切染净诸法”，故又是有[1]。更有意思的是，佛教还强调要报无明恩。因为有无明，并非绝对就是坏事，对于修行精进的人来说，它本身是好事。其表现是：它可转化为修行人的一种动力，可成为一个好的出发点，可让修行人经风雨，见世面，让人的信心更坚固。因此之故，“十方三世一切诸佛报无明恩”[2]。从体性上说，无明的确不存在破与不破的问题，言破或不破都是背理的。因为无明本身就是空。但是，从事相上说，无明不仅是存在的，而且是众生的其他一切烦恼、业行、业障的总根源。要让众生离苦得乐，最根本的就是要破除无明。由于其体性是空，因此有予破除的可能性。而要予破除，必须认识到无明的根源在于不觉。不觉导致无明，无明导致心动，心动为业，进而有能见相和所见相的分别，有种种造作及相应的烦恼果报。概言之，“不觉故生三种相……一者无明业相，以依不觉故心动，说名为业。觉则不动，动则有苦，果不离因故。二者能见相，以依动故能见，不动见无见。三者境界相，以依能见故境界妄现，离见则无境界”[3]。原因找到了，破无明的方法、途径就清楚了，即一要翻不觉为觉，二要无见，而要如此，就要“不动见”，三要“离见”，因为离见则无境界。

第七，既然诸法皆空，在讲诸空（如十六空、十八空等）时还强调此空亦空，那么为什么还要讲立空、“入空义”、破空？大乘空宗承认，“取相故缚”，因此泛泛地讲立空、破空的确都不对。因为这都是把空当做一实法。例如，有的反对破空的人就正确地质问道：既然没有空，为什么还要破呢？破空就说明破者把空当做了一个东西。“汝破一切法相，是破若有。不应言一切法空，以破有故。”的确，如果在破空的时候，执著有一个空，那么这里的破（即“是破”）本身就是有。而如果是这样，那么就不应说一切皆空。提婆菩萨强调：以外道破作为实法的空，这当然不是佛教的立场。而佛教要破的一是偏空。由于有偏空，才需要以中道之空去破。二是破这作为能破的空，因此此破是权巧方便，是以毒攻毒。一当毒除，作为工具的毒也没有用了。还要注意的是：在破空时，破的是想而不是法，此即“破想不破法”。因为法本来如此，不需破，也不需立。破和

① 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第623～624页。

② 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第624页。

③ 《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第625页。

立的都是想，即人们在“有无”问题上的虚妄之构想和观念。提婆说：“破如可破，汝着破故，以有无法，欲破是破。汝不知耶，破成故。一切法空无所有，是破若有，已堕可破中空无所有，是破若无。汝何所破？如人言，无，不以言无故有，破、可破亦如是。”[①]

第八是空无概念的理解上的一系列问题。首先，如果像中观学派所说的那样，空就是无体相，那么该怎样理解“无体相”呢？答曰：“无体相者，则是体相。”[②] 其次，空是以有为空，还是以无为空？换言之，空与有无是何关系？回答是：由于“有”“无”有多义性，如果以常人、俗谛所说的“有无”界定佛教的空，那是应该远离的。龙树说：“执有名为常，计无则为断，若离于有无，是名真实观。”故说“离有无名为空”。如果将“无”理解为“无体性”，或“体性无”，“有”理解为因缘和合的假有，那么可以说空既是无，又是有。提婆尊者说：“一切法本无，因缘皆悉空。”[③] 另外一个尖锐的问题是：佛教的空义会不会坏世间法？会不会陷入虚无主义？龙树菩萨的回答斩钉截铁：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”[④] 这就是说，如不立佛教的空义，世间所说的种种法难以得到自圆其说的说明，因而难以成立。相反，根据佛教的空观学说，世人相信其存在的一切法才能成立。因为根据此因缘学说能对它们的生、住、异、灭诸相作出实事求是的说明。因此佛法不坏世间法，更不会导致虚无主义。从佛教空论的具体内容说，它的实质是中道，因而既不会导致否定实有的虚无主义，又不会走向另一极端的实有主义。因为它说的空不是作为假象的幻。幻的意义很明确，有两种，一是大乘所说的假有，二是指不存在、没有，如视草绳为蛇。空与幻究竟是何关系？这要看如何理解空。如果空用来说明常人所执著的事物的非存在特性，那么此空即幻。如果指万物的体性，即此空不为幻。就作为假有的空来说，它不是空无所有，而有实的一面。但这种有不是部派有部所说的那种实有，不是常人所理解的那种有同一性、起主宰、支托作用的实体，而是真空妙有。万法本无所谓有无，说它们有，是人的分别心、安立名字的能力所使然，因此幻有是假名有，是假施设。就此而言，空本身也是如此产生

① 《百论》，《大正藏》第30册，第181页。

② 转引自坚意菩萨《入大乘论》，《大正藏》第32册，第41页。

③ 转引自坚意菩萨《入大乘论》，《大正藏》第32册，第41页。

④ 龙树：《中观论颂》，见《龙树六论》，民族出版社，2000，第36页。

的，也是假施设，因此空也应空掉。再则，佛教的空是体空、性空。事物之空不仅表现在现象上，即表现在和合上，依他上，而且还表现在本质上，此即万法当体即空。正如《心经》等般若经所说：色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受相行识亦复如是。

第九是因缘学说中的难题。众所周知，中观学派试图在因果问题上贯穿中道原则，如强调因果皆空。有两层意思，一是强调：由诸构成要素所构成的复合体、和合之物（果）是空，促使其成为和合物的各种因素，如构成元素、条件本身也是空的。二是强调：从世界及其构成单元来说，不存在通常所说的因，也不存在通常所说的果，即使有物生起，它既不是自因生，也不是他因生、共因生，更不是无因生。即使一物貌似原因，好像有果随之产生，但它并没有这样的可能。因为因果都是复合体，而复合体没有自性，都由点刹那构成。在一些人看来，即使在因果问题贯彻了中道精神，仍会碰许多难题。这些难题中，有些是传统的，如：如何看待因与果的一或异？即因与其产生的果是同一个东西，还是不同的东西？有些是新生的：如果一切毕竟皆空，那么佛教的因缘学说如何能建立起来？对于第一类问题，中观学派的态度是：因与果、产生与被产生，不能绝对地说是同一或异，只能在特定意义上去言说。具体而言，在特定意义上，它们是二，是两个不同的东西，名称概念有二，故不名为一。因是作或产生，果是被作或被产生，且两者在时间链的不同阶段，“前后时异”，故应说是二。在特定意义上，又可说它们是同一的。当然佛教不赞成外道这样的论证：因果尽管异时，但“前后一用，如种生芽时，虽前后，但相似相续”。坚意批驳说：“若作在先，作者（结果——引者注）在后，生、未生异相，云何如一？”但这不是说两者是绝对的相异。执著于异，也是错误的。以瓶与作瓶用的泥团为例，泥团由微尘组成，瓶由泥团组成，若瓶不同于泥团，“瓶则无体”，进而就不可能有瓶被做成。这样说，仍是从事相上说的。从理体上说，因与果不一不异，不来不去，不生不灭，不断不常[1]。按一般设想，一物转变成另一物，如因产生果，六道轮回等，其中应有同质的东西作为纽带、桥梁。正是这共同的性质或实在，成了由此达彼的中介。佛教的转化观、变迁观、因果机制论与此根本不同。其特点是：强调事物之间没有内在的连续性，转化中没有桥梁，其内部没有共通的因素，

---

① 坚意菩萨：《入大乘论》，《大正藏》第32册，第40页。

物与物之间是断灭的，只是两者之间隔得太近，以至没有缝隙，因此前者能引发、牵引出后者来。但这种牵引不是力的引发，不是一物对另一物产生作用。因为严格说来，世界上不存在这种作用，不存在将作用从一物传到另一物的物质或力中心。正是在此意义上，佛教否定一般所说的因果联系，甚至否定存在着所谓的因和果。龙树菩萨说："假立之境，不成实物。"如果是这样，那么"谁从此世至于他世"？回答是："无有极微等法，从于此世，移于他世。虽然唯从于空法，还生于空法，从无我、我所、烦恼业、五种空因，还生空无我、我所。"总之，转化的真谛在于："从自性无我之法，还生自性无我之法。"龙树菩萨通过大量的例子说明了上述道理，如钱中现其影像、从种生芽、从声出响、从梅生涎，等等，它们的转化中，并没有由此达彼的共通因素，如声音中并没有什么进到响声中。声音与响声没有共同之点，"即彼异彼，不易施设"，"言相续结者，彼已从彼因，所生余者是也，无有极微等法，从于此世移于他世。是因流转，从于虚妄分别习气而生"。正像响不是从声中出一样，彼世也不是从此世得。从体性上说，一切无因无果[1]。

如果因对果没有真正的作用，因不会凭自己产生出果，那么该怎样解释事物的出现或果的现起？以苦为例，四谛把苦作为第一事实揭示出来了，说明有情世间最常见的事实是苦之出现和存在。它们是怎样产生的呢？是谁作的呢？龙树菩萨回答说："别人许苦等，是自作、他作，共作及无因，汝说是缘起。"意即：人们把苦等实法归因于自作、他作、共作、无因而生都是不对的，只能说由因缘和合所决定。这里的和合不是有自性的事物的"作"，而是名言上立的和合[2]。就十二因缘法来说，非中道的观点把它看做实有之法。而中道的理解是：从事相上看，因缘相续，真实不虚，是生命流转的客观规律，但从理体上看，十二因缘法皆是虚空。"空与十二因缘，等无异相，空即十二因缘，十二因缘即是空，何以故？因缘假起，无有自体。"因此"假名因缘法，此即是中道"[3]。

在笔者看来，理解佛教的包括因果学说在内的所有思想，最关键的是要有语言分析的视角和观点，不然，就不可能理解佛教，甚至会认为它陷入了自相矛盾。例如，一方面，佛教强调有因有果及其联系，甚至把因果

① 《因缘心论释》，《大正藏》第32册，第490～491页。

② 《龙树六论》，民族出版社，2000，第266页。

③ 转坚意菩萨《入大乘论》，《大正藏》第32册，第40页。

缘起作为其基本的原则。另一方面，又强调世界非因非果，因果都是虚妄安立的假名。因为若有因有果，果由因生，那么因中有果还是无果？肯定和否定的回答都是不能成立的。另外，被生的果与因是有自性还是无自性？正反两方面的回答都行不通。即使是证明因果有联系最有力的事例，如“由种生芽及从薪起火等”，若认为它们是能生、所生，是有自性的，之间有因果联系，那么便陷入了颠倒之见。关于生与灭也是如此。一方面，佛教强调无生无灭，另一方面，佛教又把无常、生灭作为客观存在的规律。该怎样理解这里的“矛盾”呢？佛教的两种似乎对立的说法其实一点矛盾也没有，秘密就在其语言的用法之上。因为这里所说的“因果”“生灭”分别是在两种不同的意义上运用的。就其否认“因果”来说，这里的“因果”指的是常人所理解的有自性的因果，即认为因和果都有自己的自性、实体，因产生果，是凭其内在的自性、力量所使然。对此，佛教是持断然否定的态度的。因为它认为，一切事物都没有自性，都是刹那变迁的，一刻也不停止变迁，其内都没有能为自己依凭的实体和力量，而只是“依他”而起，“依他”而在。同理，佛教否定的生灭也是常人所执著的自性生灭，因此常人长期“积习”所执著的因果及生灭都是不存在的。这是在“破”的意义上使用“因果”及“生灭”等词的。在佛教看来，得出这一结论是不难的，只要观察一下自心是如何执取的就行了。宗喀巴大师在《中论略义》中说：“从内外因缘而生诸法，如由种子而生芽等，及依根、境而起识等，随取一个比较明显的例子，观察已心是如何执取的。次从果品及因品中随拈一法，用破‘有自性’之正理，破除其余一切自性。”[1] 佛教所肯定的“因果”和“生灭”是有其特定意义的，即“唯名安立”。从指称上说，这里“因果”指的不是有自性的事物及其联系，而指的是事物之间的此起彼伏的接续关系，例如，一些事物和合在一起，接着出现了另一个事物。它们之间没有发生实际的一物引起另一物的作用，前一类事物也没有（也不可能）把自身的实体传到后面的事物，即因不可能“自生”果。这里的“生灭”也是如此，不指有自性的生灭，而指现象上的接续关系。从名实关系看，上述语词完全是人有妄心之后的一种假名或假施设。因为世界本无所谓因果、生灭，一切一如一体，只是由于人有了分别心，才有物物差别、生灭变化的分别。基于此，佛教说：

---

① 《龙树六论》，民族出版社，2000，第257～258页。

“三界无别法，唯是一心造。”为了把这些经分别心而引起的差别记录下来，人们便造出了语词。由于语词根源于人的虚妄分别，因此语词在本质上是有为法，是虚妄的。“因果”之类的词语是纯粹的名言，因果“唯于名言所安立中”[①]，“生灭”等词亦复如是。总之，佛教不承认有自性的因果联系，只承认“唯名言安立的”因果联系。“生灭”可如此类推。佛教在讨论因果、生灭问题时，有破有立，破的是“自性”因果观，立的是“唯名言安立”因果观。前者是主要的，后者是次要的。宗喀巴大师说：“彼自性，若已破除，则于无自性上，建立因果，极为容易。因此自宗不以说明于名言中建立因果作用为主。”[②]

第十是空与般若的关系问题。众所周知，在佛教尤其是大乘空宗中，两者的关系最为密切，可以说须臾不离，离开了一方，另一方便不能成立。例如，如果没有般若，就不可能真正“入空义”，更不能证得空境。为说明其中的道理，龙树等大菩萨对般若在证悟空理中的作用及其机理作了大量深入的阐发。龙树菩萨对般若的本质及特点的界定是：“般若者，素言智慧，一切诸智慧中，最为第一，无上无比无等，更为胜者”[③]，“知诸法实相慧，是般若波罗蜜”。从其作用上说，它是知实相、入空理、证涅槃的智慧。从与涅槃的关系看，两者体上无二无别，在用上，一个是因行，一个是果德[④]。由于般若有这样的作用，因此佛菩萨随处盛赞其功德如说它是“实相智慧”，是一切过去佛菩萨的共同财富或特性，也是“十方诸佛所说”。能拔生死根，入无余涅槃、永不复还。故是因它能“空我境界”。般若“能照一切法毕竟清净”，能除诸烦恼，“一切助道法中最上”，“安稳”，“能断一切怖畏苦恼”，“能与光明”，等等[⑤]。

但问题是，如果一切法都毕竟空寂，世界上没有真正有作用的能作者和被作者，般若也不例外，那么有什么理由说般若有“空我境界”、帮人证入空境的作用呢？在中观学派看来，这类问题是由于不理解佛教的体用、究竟、方便等范式以及般若与空、涅槃的真实关系所造成的。不错，从体上说，般若是万物的实相，是真如，亦即是空，无生灭相、无垢净

---

① 《龙树六论》，民族出版社，2000，第257～257页。
② 《龙树六论》，民族出版社，2000，第255页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第369～375页。
④ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第190～197页。
⑤ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第496页。

相、无增减相、无常断相、无一异相、无来出相。也就是说，般若像其他一切法一样是“不可得的”[1]，本身什么也不是。既然如此，如果世界上的一切事物，尤其是一切众生都安心于事物的本然状态，性空体静，任运自然，自由自在，无烦无恼，那么世界上当然不会有般若显起，佛菩萨当然不会无事生非、头上安头，去倡导、弘扬什么般若。问题恰恰在于，众生“邪心迷理”“倒想纷然”，妄虚分别，于是有人我、诸法的生起，进而有贪有欲，有追有求，有烦有恼。“解铃还须系铃人”，为破众生的法执，让他们回归它们的本然状态，最好的办法就是让般若能破执、照空证空的作用显现出来。也就是说，佛菩萨盛赞般若之功德，如同医生吹嘘所开药方的妙用一样，不过是一种善巧方便、权宜之计，旨在以毒攻毒。般若之“毒”是为治众生的悖理、逆空、逆无之毒，简言之，迷法有之毒。由上所决定，行般若波罗蜜便有真行和假行之别。假行就是不明般若的实质，以为它是实，以为它有用，进而去破那实有的我法二执和相应的烦恼。这样做，当然比不行或“不作为”要好得多，但不究竟。究竟的真行就是在行般若波罗蜜时，于般若波罗蜜，离般若波罗蜜。龙树菩萨说：“般若波罗蜜非一非异故，若菩萨闻如是般若波罗蜜相，不惊、不没、不畏、不怖、不疑，须菩提当知，是菩萨摩诃萨行般若波罗蜜。”[2] 当然，真行般若波罗蜜其实是一种理行或理修。而理修离不开事修。因为没有纯粹的、抽象的理修，理修总得通过具体的行为方式、操作方法、手段及过程表现出来。质言之，真行般若波罗蜜是一个事理不二的过程。事修的方法很多，八万四千法门都可看做事修的方法。如果在行每种事修的过程中始终将理修融进去，做到无所修，那么就是真行般若波罗蜜。所谓“无所修，是修般若波罗蜜，不受修、坏修，是修般若波罗蜜”。所谓坏修，就是看到、实证诸法的败坏相、非有相、无常相，如看到色受想行识坏灭。如果能看到般若波罗蜜本身也是空无所有，那则是更好的坏修，亦即真修般若波罗蜜[3]。

---

① 《大智度论》，《大正藏》第25册，第520页。
② 《大智度论》，《大正藏》第25册，第600页。
③ 《大智度论》，《大正藏》第25册，第561页。

第十七章　瑜伽行派的“最胜空性胜解”

瑜伽行派又称大乘有宗，是由一些瑜伽大师如无著、世亲等所建立的一个盛行于印度大乘佛教鼎盛期的佛教派别，也可称做瑜伽派，但为了与早期正统婆罗门的宗教—哲学派别即“瑜伽派”区别开来，一般在中间加了一个“行”字。这里所说的瑜伽有“相应”之意，指的是般若之正慧，通过这种大菩提最胜方便可获究竟解脱。另外，由于该派主张“唯识无境”，因此也被称做“唯识学派”。我们这里拟以弥勒、无著和世亲等大师的有关著作为轴心，兼及别的论师的思想，考究该派在空有问题上的独树一帜的有无之辩。

第一节　空有问题的重要性与解空的方法论

瑜伽行派的诸论师在说明他们造论、阐发佛教大乘思想的目的时几乎异口同声地说：旨在彰显大乘中道空理。如弥勒菩萨说：他造《瑜伽师地论》的一个任务是“显了”空理之“密意”，如实解空胜义。其逻辑是：唯有彻悟大乘空理，才有契入佛教最高境界的方向和基础。他说：“依止最胜空性胜解”，就能真入涅槃。“是故菩萨修习学道所摄空性胜解，名为能证如来妙智广大方便”，因为要真入涅槃，必须如实了知生死，并能深心厌离。而要如此，必须有最胜空智[1]。

印度7世纪瑜伽行派论师、著名因明学者法称说得更明白：“善解空者，心不依止世间所有利衰、称讥、忻感、毁誉，于诸苦恼不生厌患，于诸快乐不生爱著，不为世法之所破坏。善解空者，则了空性无有少法而生取舍，若无取舍则无贪厌……于一切法无有执著，若无执著则于诸法无有所争。”[2] 以行禅定为例，如果有相、著相，持常人的那种万法实有的本

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第487页。

② 《大乘集菩萨学论》，《大正藏》第32册，第126页。

体论，就不会进入真正的禅定，而会永远停留在原来的那种外住心、散乱心。而只有持空无本体论，才有可能不著相。例如，认识到"心散乱者皆不可得，况复阿耨多罗三藐三菩提，是故得不散乱"。这就是说，当有了这样的空观时，眼耳等根在与对象打交道的过程中，就能做到"不取其相，亦不执取随形妙好"，一切烦恼、不善心都视之为空，进而心就会寂静不生[1]。法称还认为，阐发佛教的空理就是阐发二谛说中的空谛。这样做，具体有两点好处：一是能坚持实事求是的原则，如实宣说真理；二是有助于彻底解脱。如果是这样，说俗谛，"建立世俗诸法"，目的是随顺世情，因势利导，循序渐进，最终破除人们对它们的执著[2]。正如《唯识三十颂》所说："由假说我法"，即先从人们以之为天经地义的东西说起，步步深入，直至真理。为什么要这样做呢？佛为什么不直说真谛而要从宣说俗谛开始呢？说俗谛是否会陷入自相矛盾？根据法称的解释，这样做不仅没有这个问题，反倒有正面直陈真谛所不能比拟的优越性。因为说俗谛旨在破人们对有的迷执，对万法空寂理体的迷失或认识上的偏见与混淆。因此从俗谛出发，深入进去不仅可收到与正面阐述真谛殊途同归的效果，还能产生特殊的功效。

该派之集大成著作《成唯识论》也体现了相同的目的和思路。护法等论师说："今造此论，为于二空有迷谬者生正解故"，即所遵循的解释学原则和路径也是由破而立。为什么要有对人法二空的正解呢？因为有正解，才能断烦恼和所知二障，而唯有断此二障，才能得二胜果。"若证二空，彼障随断。断障为得二胜果故"，所谓二胜果，一是证真解脱，二是得大菩提。而这些都是入涅槃、最终解脱自在的必要条件[3]。

重视破，强调既破又立或先破后立，这既成就了该派不同于其他宗派的鲜明特点，又决定了该派在阐发佛教微言大义方面的方法论程序和运思路径。例如，为了破凡夫外道在空有问题上的种种偏见、过失、迷惑、错倒，该派所做的一项重要工作就是用有点近似于描述现象学的方法去描述、重构常识和传统的本体论，直至从俗谛、随顺世间的角度，建构出能真正涵摄一切对象甚至包括有无、存在非存在的本体论范畴体系，其广泛性、全面性与西人迈农的对象理论相比有过之而无不及。如将一切法分为

---

① 《大乘集菩萨学论》，《大正藏》第32册，第115页。

② 《大乘集菩萨学论》，《大正藏》第32册，第126页。

③ 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第1页。

有为和无为两大类。这类似于迈农把最为广泛的范畴“对象”分为存在和非存在两类对象。然后在此基础上，步步推进，建立起了五位百法的范畴体系。例如，瑜伽行派首先承认八识、种子、习气等是实有，当然此实有是“世俗有”[1]。在如实扫描、显现“世俗有”的基础上，该派采取有点近似于归谬法的逻辑方法，先姑且接受这种实在论，并深入进去，在重构常识观点的基础上，深入分析这些有为法生起的心理学根源和认识论机制。由此又成就了该派重机制、机理分析的一大特点。

在常识实在论看来，世俗有是定有法，而定有法“略有三种，一现所知法……二现用法”，如色、心、瓶等，三是“有作用法”，它们尽管看不见、摸不着，但通过其作用可证知其有[2]。在重构“世俗有”的基础上，该派便进到其生起的内在心理、认识机制之中，揭示它们的生起过程和虚幻本质。《唯识三十论颂》说：“是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”人们所执著的一切存在（彼），其实都是依识（此）而变现出来的，即是“诸识转变”。如果八识心田中的种子不现起，心不动，就没有分别和被分别的东西出现，就没有相分、见分的出现。因此识生则法生，识灭则法灭。由此可得出结论说：人们所相信存在的东西即“彼”都是无，都是空，都没有真实的存在，如幻如化。即使依识而现起的诸法有“遍计所执”的存在相状，但由于作为这些相状之本体的心识本身是有为法，因缘和合，无有自性，本身是空，因此依赖于它的法当然更是空。故仍可说：“由此彼皆无。”唯识宗认为，上述唯识无境、一切法当体即空之类的观点是诸经的共同思想。如《华严经》有“三界唯心”之说，《解深密经》有“识所缘唯识所现”之基本原则，《楞伽经》有“诸法皆不离心”之说，《阿毗达摩经》有“唯识无境”等说。

唯识宗对常识所执著的空有法不仅从心理学和认识论角度作了破斥，而且还从语义学和本体论角度作了分析，所得出的结论无异。如强调：世界上的一切事物不出五位百法，更简单地说，不出我与法或主体与客体两大类。不管从哪方面说，它们都是空无的。因为第一，它们无体，因此是随情假。所谓“无体”，意思是人们所相信的主宰着事物的那种同一不变的实体、自性是不存在的。佛教说有我有法，不过是随情说而已，它们假

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第32册，第489页。

② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第78页。

有实无。第二，有体施设假。它强调的是：万物之法体本来一体一如，无我法之别，把它说成是“我”“法”，不过是在其上安立、施设的假名而已，因为名与实根本不同，不能画等号。因此“我法”不过是随缘、方便而安的假名而已。第三，无依有假。人们所执著的我法表面上是依能缘之心而起的，但此心本身是妄心，不是真实的存在，因此严格说来，表面上依于妄心的我法实际上是无依无靠的，故为假。第四，义依体假。从语言的指称和意义上来说，人们所说的“我法”尽管是因缘杂染的和合之物，但表面上是以一个统一体的形式发挥作用的，因此有“我义法义”。其实，这是假象，其体是假的，例如，所谓的“我义”，就体而言是假的，此即义依体假。

但问题在于：人的各种感官面前毕竟有种种相状生起和变化，这无疑是客观的事实。如果它们后面没有实体，这些变化如何可能出现呢？《唯识三十讲论》解释说：“彼依识所变”，即依人的诸识而变现。如果是这样，那不等于承认有识作为它们的本体而存在吗？回答是否定的。唯识宗通过对识的各方面的分析，最终证出结论说：识之体性也是空的，是毕竟无。综合唯识宗各派的说法，人们所认识到的变化无常的事相、相状其实是识的变现，表面上是外境，其实是内识，故说：“或复内识转似外境。”这种变现还可称做“相分”，即心识所缘虑的影像。而能缘能虑的是识的“见分”。之所以有相分和见分出现，是因为内有识之自体，即“自证分”，正是它产生了关于影像的意识。不难看出，见分和相分本是无体的，故可称做“总无”，外面无体的我法是“别无”，而作为识之自体的自证分，则是依他而起的有体之法，因此也是空[①]。至此，破有立空便大功告成。

瑜伽行派重视分析、长于分析的特点，必然使它表现出下述特点，即有强烈而浓郁的理论性、哲学性、思辨性特点，甚至有繁琐哲学的气息。不过又应看到：它的论述尽管细密、繁复、幽隐甚至琐碎、千回百转，因而有别于别的宗派，但最后又殊途同归。例如，它与禅宗在宗趣、理路、程序、方法、风格等方面无疑大异其趣，最明显的是后者不立文字，而前者在文字上苦心经营，建构出了集无数概念名相于一体的博大精深的思辨体系。尽管如此，两者的根本理路和目的并无差别，即都是要通过穷尽诸

---

① 井上玄真：《唯识三十颂讲论》，福建莆田广化寺佛经流通处，1995，第34~35页。

法谛理而明心见性、成佛解脱。例如，瑜伽行派通过分析（由整体到部分，由全局到个体，由个体到其组成部分，由部分到法性），最终也落脚于明心见性。所谓明心就是明八识心法、心所法及其所变现的法相，见性就是要见唯识实性，即真如或毕竟空。在禅宗那里，见性即成佛，在瑜伽行派那里，悟入唯识实性即见性，至此也是成佛。可见不同只是在手段、途径之上，即后者强调通过明唯识相、证唯识性而成佛。

瑜伽行派表现出长于分析、有浓郁思辨气息等特点当然有复杂的原因，其中较重要的一点是与它重视因明有关。吕澂大师说："无著、世亲学说最后一个特点，是方法论上运用了'因明学'并加以发展。"[①] "因"即是道理、根据、原因，"明"是指根据道理进行分析、推论后所得的结果。两个字合起来相当于我们所说的"逻辑"。当然，佛教的因明在目的、动机上独具一格，即旨在通过分析认识与对象的关系，说明对象的本质，进而明白认识的本质，认识到一切无常。有此体认，便能达空，而达空故，不起分别，进而便得解脱。总之，因明论的目的在于澄明、建立自己的本体论，而本体论的目的又在于为解脱论奠定基础。佛教的因明除了有上述"立"的一面之外，还有"破"的运作。例如，陈那的因明学说花很大力气批判、驳斥、否定外道的异说。而破的目的又不外是要"开智入慧""启斯妙理正理门""令越邪途、契真义"[②]。就因果、生、灭等问题来说，陈那力图证明外道所说的那种实在论的、拟人论的因果观、生起观、消灭观都是不能成立的，质言之，世界上并不存在外道所说的那种因、生起和消灭。他说："说前无因故，应无有所立，名无说相似，生无生亦然。"[③] 从表面上看，我们面前有这物、那物，它们之间有相似不相似之别，有生住异灭的转化，即一物转化为他物。整个世界仿佛就是一个由无数变化的事物所组成的实有世界。其实并不是这样。这只是假象，其本来相状是无常性，是点刹那、极微的永恒的接续、川流不息的转换。"无常性恒随，名常住相似，此成常性过，名如宗述说。"[④]

瑜伽行派在方法论上还有许多创新，如在文与义的关系问题上强调：经典有其体，而体又有二，一是文，二是义。文又有六种：名身、句身、

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2000，第176～177页。
② 《因明正理门论本》，《大正藏》第32册，第6页。
③ 《因明正理门论本》，《大正藏》第32册，第5页。
④ 《因明正理门论本》，《大正藏》第32册，第5页。

字身、语、行相、机请。名有十二：假立名、实事名、同类相应名、异类相应名、随德名、假说名、同所了名、非同所了名、显名、不显名、略名、广名。义有十种：地义（资粮地、加行地、见地、修习地、究竟地）、相义（自相、共相、假立相、因相、果相）、作意义、依处义、过患义、胜利义、所治义、略义、广义[1]等。文与义的关系是：“文是所依，义是能依。”[2] 文是为表述义而施设的，换言之，造文是为了显义。既然如此，理解文字的目的不是为文而文，而是为了“得义”，如果得文失义或失旨，则违背了文义的基本原则。另外，由于佛所发现的谛理、义理幽隐、玄奥，因此为了将它再现出来，佛便常用不同的文字、不同的表述方式去述说同一实义，这就造成了一实多名的现象。如果不明白这一点，以为每个名字都有一个独立的、特殊的实或所指，将会导致本体论上的自由主义，即增添并不存在的实在。以空为例，表述它的语词有很多种，如“虚空”“幻化”“空”“无”等。它们并没有述说不同的对象，而只是从不同的角度对万物同一体性的不同描述。如果以为这些名都有对应的实，那就大错特错了。事实上，犯这种错误的人大有人在。

瑜伽行派的“五事”概念中包含着更为丰富的名实思想。在它看来，要把握真实，必须弄清“五事”，即相、名、分别、真如、正智。这五事实际上涉及下述三种关系：一是实（相）与名的关系问题，二是现象（相、名）与本质（真如）的关系问题，三是知（正智）与所知（相、名、分别、真如）的关系问题。就名言来说，“有”与“无”，“实有”与“假有”，“胜义有”与“世俗有”都是值得弄清楚的。要回答相、真如的有无问题，不能不关注名实问题。由于“有无”这一类名相有多义，因此不能绝对说相、真如是有还是无，而只能说，在某种意义上可以说它们有，在某种意义上可以说它们无。例如，相既可以说是有，因为“有”一词有所指，相是“有”的安立处，又可以说是无，因为相因心起，实无自性。真如也是如此。如果说相、真如等是有，那么进一步的问题是：它们是假有还是实有，是胜义有还是世俗有？瑜伽行派的回答是：相只能是世俗有、假有，而真如才是胜义有、真实有[3]。名与相的关系是异还是不异？简单的回答都不对，即既不能只说异，又不能只说不异。正确的态度是根

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第750页

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第750页

③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第696页

据具体情况作出回答，因为它们是既异又不异的关系[①]。

析空、观空不仅有语言问题，而且还有观察的角度、层面问题。从大的方面来说，对于空的观察不外两大维度或层面，即“事对待”与“理对待”。所谓事对待，即相信空是一种事实，像其他真实的东西一样也是一个真实，同时相信一切法无常。其问题在于：把空与有分离开来了，没有看到两者的理体上的一如一体、不一不异关系。其后果是：“于诸行不观过患，不厌离住，不知出离，而受用之。”究其实质，是未能将胜义空原则贯彻到空本身之上，因而没有达到空空的境界。所谓理对待是指能从理体上观空、证空，进而能做到知空亦空。“厌离家法，趣于非家……于涅槃不能安注。”[②]

由于对空有有两种对待，因此对它也有两种抉择。一是从事相、言说上去论述空。如是抉择，空便有不同的表述方式，有不同的程度，不同的形式等分别，还有这样那样的根据和论证等。佛教也常用这一方式，其实质是为破斥凡夫外道的实有观而作的权宜言说和论证。二是理抉择，即从理体上看待空有。如果进到这个层面，那么便可看到上述事相上的言说都堕入了有执的层面，本身是背离空理的。因为从理上看世界，世界非有非无，离言绝相[③]。

由上所决定，瑜伽行派所说的“空”“有”等概念便带有相对性、规范性的特点，即它所说的有和无是相对的。在特定意义上，佛说“一切法皆无有”，即根据它们无有自性、依他而起说无有。但就其有如如不动之体性来说，又认为诸法有真如、实有的方面。“自性”一词也是如此，“由世俗自性说无性，由别相说有自性”[④]。也就是说，既可以说有自性，又可说无自性，关键是看所说的“自性”是何意。之所以说有自性，是因为事物不是绝对的空无，正像浊水不失清澈的性质一样，一切事物也不失寂静、如如不动的性质。另外，佛教又在特定意义上，说“无自性”，就事物都依他物、他势力而有来说，事物是无自性的。无自性有三种：相无自性、生无自性、胜义无自性。佛还在相无自性这一意义上，说“一切法

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第696页。

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第795页。

③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第703页。

④ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第702页。

等于虚空”[1]。

第二节　“实有”非有

这里所谓的实有即佛教以外的常识、外道、传统哲学和宗教所承认的存在或实存的东西。从大的方面说，不外心和物即我与识以外的法两大类。根据这些理论，它们有真实存在的本体论地位。而根据瑜伽行派对佛教基本精神的理解和诠释，这些实有是假象，并不真的存在着，因而是非存在或非有，充其量是俗谛上的“实有”。是故说“假法如无”[2]。总之，“实有非有”是基于佛教的存在标准而建立的一个旨在破斥非佛教的存有论的基本命题。

如前所述，瑜伽行派的特点在于：不是一开始就“立”，而是先破后立。世亲菩萨的《唯识三十论颂》第一句话鲜明地体现了这一点：“由假说我法。”[3] 这里的“假”即常识和传统的本体论或世界观，亦即世俗存在观。它有一套自明的、天经地义的本体论承诺标准，或判断对象是否存在的标准，即认为有形可见即为存在，否则就是不存在，只有存在者存在，非存在是不存在的，或者说是鬼话。据此，它断言：世界上真实存在的不外两类：一是我们每个生命之内的我，它具有人格同一性，正是它，维持、保证着人的同一性。此外，它常一不变，似实体，有自性，主宰着自己的身体和生活。二是我以外的万事万物，亦即是五位法中的除无为法以外的一切有为法，如外六尘，内六根、六识以及由识所变现的外部现象和内在的各种心理过程、状态和事件等。世亲菩萨先“随顺世情”，不仅承认其观点，而且对之作出重构，然后，通过分析它们显现的认识论和心理学根源与机制，揭示它们假有不实的本质。这种入空、论空的程序就是“由假说空”。

姚卫群先生认为，这种随顺世情、先描述有为法、然后加以破斥的操作是瑜伽行派相对于以前的佛教派别在论空上的一个新的变化。它对有为法的分类更细，如五位百法，有为法有94种之多，无为法有6种。而有为法又有两种情况：一是依识假变的，心中虚假地分别出虚空等无为之

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第702页。

② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校，中华书局，1998，第105页。

③ 《唯识三十论颂》，《大正藏》第31册，第60页。

相，假说它们是常有的；二是依诸法本性而讲空无我所，显示出事物的真理，这种真理也称为法性。不过，瑜伽行派“在判定所有法的本质时，仍然坚持大乘佛教较彻底的空观念”[1]。

陈那的《取因假设论》明确地继承和发挥了这一释空手法。根据他的梳理，这一方法的动机在于：“为遮一性、异性、非有边故，大师但依假施设事，而宣法要，而令有情方便趣入。”这里要破的是常人对诸法实有（即认为每个事物有一性、异性、有多性等实在属性）的执著，以让人明白诸法都是假施设或假名，进而契入作为解脱之基础的空理法要。陈那的发展表现在：更具体地演绎了常人的实有观。他指出：常识实有观、存在论有三方面或“三边”。它们都“取因”于“假施设”，一是相信一存在就是一总聚，即由诸部分诸性质组成的统一体，之所以是统一性，又根源于它具有一种独特的起主导作用的性质。此观点也可称做一性说。二是相续论，即认为，每一事物由于处在时间过程之中，因此表现为因果相续的过程。三是分位差别说，即认为一事物除了有一种统一的性质之外还有多种性质共存。基于此存有论，人们便把每个有上述性质的事物看做一个独立存在的东西或物质。耆那教把它称做“补特伽罗”。

在陈那看来，这种观点是错误的，因为它据说的存在的三个方面都是“假施设”。接下来，陈那分别对每一执著作了深入具体的剖析。常识的第一种观点的问题在于：“若无异性体无别，有聚更互成无异，或于总聚别事殊，此复便成多种体。”如果说一总聚中的组成部分即诸聚是统一的，没有异性，那么这些部分就“无别”。显然，这样说的结果是违背常理的，例如，就像把手足混同起来的一样。其次，如果认为各部分都有自己的自性，那么它们又各自为政，成了不同的实体，即“多种体”。这样一来，又违背了这里所说的“统一体”的看法[2]。最后，说事物有相续性也不能成立。因为这里有这样的问题，即说一事物在不同时间过程中有相续，不过是承认同一事物在前后两点之间发生了能保持其同一性、连续性的过渡或转化。在这两个点上的事物尽管是同一的事物，但又有自己的分位，如一个人从婴儿长大为儿童，婴儿显然不是儿童，反之亦然。如果是这样，必然有这样的麻烦：不同分位上辗转的事物及性质是一还是异呢？说一不

1 姚卫群：《佛教的有为法与无为法观念》，《北京大学学报》2005年第1期，第137页

2 陈那：《取因假设论》，《大正藏》第31册，第885页

对，说异也不行。因为若说是一或无异，说两个分位上的东西是同一个东西，这不符合常理，因为长大了的婴儿显然不再是婴儿。陈那说："然不见有如斯之事。"说是异，也不能成立，因为一个东西怎么能转化为另一个不同的东西呢？陈那说："若舍婴孩，至童年位，应失自身……有别法起，有别法生，为转变者，无如是理。"[1] 常识存在论的第三方面强调：一个在不同时间和地点的同一个事物可以具有多种不同的性质，"于一事有共多性"[2]，这在唯识大师看来，也不能成立，因为"若言彼事异于此者，此即便成非因果等，亦无自体"[3]。

这里，我们将主要以该派之奠基性、纲领性著作《唯识三十论颂》为依据、辅之以相关论著，考察该派对常见实有观的破斥。其特点在于：从常识认为最直接、切近、真实的存在即心与物、人与自然或我与法出发，揭露它们依识而假有、由识所变现的非存在地位，进而过渡到对识的本体论地位的分析，最后进到对真如等无为法的本体论地位的分析之上，直至让"一切法都非实有"这一基本原则建立起来。

关于识以外的法的存在地位问题，该派的基本观点是：它们是所变，识是能变，即前者是后者的变现。《成唯识论》解释"彼依识所变"时说：所有一切我、法，即此处的"彼"，"皆依识所转变而假施设"。"诸识生时变似我、法。""彼二离此无所依。""愚夫所计实我、实法都无所有，但随妄情而施设，故说之为假。"[4] 对于其具体论证，教内外的一般论著讲得较多，因此从略。这里只拟强调几点：一是《成唯识论》的诸作者在创发性地解释《唯识三十论颂》时对其破斥作了丰富和发展，如根据可得这一存在标准论证说：如果外法是存在的，就一定是可得的，现在既然无一可得，因此是非存在。就人的诸根（如眼耳等）来说，如果外法是存在的，是实有，那么"一根应得一切境，或应一境一切根所得，世间现见情与非情，净秽等物，……皆应无异"。事实显然不是这样，因此"彼所执实法不成，但是妄情计度为有"[5]。二是常识实有观说四大所合成的法是实有，也不能成立。因为四大及后面的极微有大小、"方分"，既然如

---

① 陈那：《取因假设论》，见《大正藏》第31册，第885页
② 陈那：《取因假设论》，见《大正藏》第31册，第885页
③ 陈那：《取因假设论》，见《大正藏》第31册，第886页
④ 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第2页
⑤ 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第23页

此，说它们有实体，其实体实有，就是说不通的。因为有大小，就可以无限分割下去。“若有方分，必可分析，便非实有。”“若无方分，则如非色，云何和合承光发影?”意思是说，如果说极微不可分，那就是说它不是色，不是有质碍性的东西。如果是这样，那么它如何能成为合成事物的元素呢[1]?

综上所述，瑜伽行派为了破除人们对识外之法的“法执”，追溯到它们赖以现起的诸识之上，通过分析它们显现的心理学、认识论根源说明它们虚妄不实的本质。正是：“为遣妄执心、心所外实有境故，说唯有识。”[2] 意思是说，为破除人们对心及心所之外的法的执著，唯识宗建立了唯识无境、识有法无的命题。这样说是否意味着识是真实的存在或实有呢？不然。“若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”意即：执识实有，同执外法实有一样，是妄执。接下来，为破除人们对识的执著，唯识宗又对诸识的庐山真面作了剖析。识不外八种，而八种又可分为三类，一是前六识，二是末那识，三是阿赖耶识。我们这里只考察该派对后两识的分析。

末那识是与“我之有无、形相、作用”等问题密切联系在一起的一个概念。人身上除了物质性肢体和器官之外，是否还有一个“我”？这一直是哲学和宗教中争论不休的一个人学和本体论问题。绝对居于主导地位的观点是承认有这种存在，因此大多数的人都陷入佛教所说的“我执”。有我执是一个普遍的客观事实，但是否真的有我存在则是值得探讨的问题。瑜伽行派不匆忙对此作出结论，而是从分析我执、自我意识或关于我的观念即末那识的生起过程及根源入手。

末那识音译自梵文“manas”，意思是“意识”。由于这种意识纯粹是关于身体内的所谓“我”的，即恒审思量或自始至终、一刻不停地把阿赖耶识当做是自内我相，为与前六识区别开来，一般把此识称做末那识。此识实际上就是我们所说的自我意识，是一种关于人的存在结构的根深蒂固的本体论观念，是民众（folk）心理学的组成部分[3]。它坚定不移地相信：人身上除肉体存在之外，还有我存在。由于我在身体中最为关键和重要，至尊至贵，因此有此意识的人都有我痴、我见、我慢和我爱的心理和行为

---

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第42页。
② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第86页。
③ 高新民：《人心与人生》，北京大学出版社，2006，第105~144页。

表现。对于这个我的构成、性质、作用、特点等，人们还有大致相同的看法，即认为它有同一性，即不随身体变化而保持自己的同一性，如不会把由小孩变来的、年龄增长了的我，看做另一个我，此外，它还有单一性、主宰性、恒常性等特点。有此意识是事实。而对此事实有两种不同的态度，一是真承认有与此意识相对应的实在，于是接下来的任务就是探讨其构成、结构、根据、机制、功能作用。这是通常科学和哲学的态度。佛教坚持的是相反的态度，认为执我的根源是末那识，而末那识是一种错误的意识，根源是在认识中发生了颠倒。《唯识三十论颂》分八段十门即分别从十个方面作了深入细致的剖析。第一是“举体出名门”，主要是从体和名称上分析众生的我的观念。从名称上说，众生所持的那个关于我的观念可称做末那识，从体上说，它是能变，即能变现诸法。第二是“所依门”，主要是从依止上分析末那识。依即依止、仗托，即它是依止于第八识而相续转起的，意即末那识是以阿赖耶识为基础的，其相续、流转是根源于后者。第三是“所缘门”，讲的是这识的所缘之境。此境从大的方面来说，不出阿赖耶识或藏识，即以第八识为所缘之境[1]。但不同派别说法不一，如有的认为，它只缘藏识的见分，由缘此见分而起我执。有的认为，它缘的是藏识的心王和心所。第四和第五是“体性门和行相门”。概括地说，末那识以思量为其体性和行相。思量即思虑、度量，亦即是末那识的体性和相状。当然末那识的思量有其特点，即恒审思量。因为第八识恒审而不思量，前六识思量而不恒。“恒”指的是末那识的这样特点，即以为有一个不变的我，它恒常不变、单一、主宰。第六和第七是“心所相应门”，即说明随自我意识而发生的心理现象，说明它与有关心所的关系。它必然伴有四种主要的烦恼（我痴、我见、我慢、我爱）和若干次要的烦恼（掉举、昏耽、不信、懈怠、放逸、散乱、不正知等）。第八是“三性分别门”。从价值上看，它为烦恼所覆盖，但本身无所谓善恶。第九是“界系分别门”，即说明它所处的界系。它究竟在三界九地中的哪一界地，全由第八识决定。第十是“伏断位次门”，即认为末那识是可灭的，如论中说：“阿罗汉灭定，出世道无有”，即修行到三个位次就消灭了末那识，一是到了阿罗汉位，二是入灭尽定位，三是出世道位。

末那识之所以能灭，是因为它不真实，之所以不真实，又是因为它没

---

① 井上玄真：《唯识三十颂讲论》，其峰法师译，福建莆田广化寺佛经流通处，第113页。

有独立的存在，是由于愚痴而在第八识的基础上所虚妄生起的一种幻觉。因此人们相信其存在的那个“我”是不存在的，是恒常地错误地把第八识想象为不变的实体的结果。之所以虚妄，还因为第八识也不是真实的、恒常不变的存在，它不过是储藏名言、业力种子的容器，由于这些种子恒常变化、川流不息，因此第八识在体性上也是没有自体、自性的，即本身也是不存在的。既然如此，末那识基于它恒时相续没有间断而把它看做常一不变的主宰，以为是实我，那当然是没有根据的。

瑜伽行派的诸论师还针对自我意识的具体内容作了逐一的批驳。常人所执著的、于自身内实存的我不外三义：一是认为它常一不变，“体常周遍”。二是认为，我体虽常，但量不定，随身大小有变化。三是认为，我作为实体极其细小，像一极微，它潜伏身中，决定身体的一切作为。在瑜伽行派看来，第一个观点的问题在于：此我在一切众生中是同还是异呢？两种回答都行不通，因此众生的我执是虚幻不实。如果相同，“一作业时，一切应作，一受果时，一切应受，一得解脱时，一切应解脱”。很显然，这是不符合事实的。众生在这些方面没有任何同一性。如果说我在不同身上有异，又陷入了与对我的定义的矛盾，因为对我的定义正好以相信不同众生身上有共同的我为前提的[1]。另外，说我是一极微也是错误的。“我量至少如一极微，如何能令大身遍动？”[2] 总之，我法及种种相尽管是世谛“有”，但它们不是自有，而是依识而有，此即“彼依识所变”。既然如此，就不是真正的有，而只是假有、幻有[3]。

如前所述，末那识之所以相信人身之内有实我，是因为它相信：阿赖耶识是符合“我”的定义的存在，于是以之为所缘，对之恒审思量，从而导致了关于自我的意识。因此接下来的问题是：阿赖耶识是否是实有呢？其本质、特点是什么？“阿赖耶识”音译自梵文“Ālayavijñāna”，可意译为藏识，意即能含藏诸法种子的识，还可译为“无没识”，意即执持诸法种子及根本身而不失，此外还有异熟识、种子识等意译。《唯识三十论颂》分八段十门（如三相门、所缘行相门、心所相应门、五受相应门、三性分别门、心所例同门、因果譬喻门、伏断位次门）对之作了全面的活体解剖。试用我们的语言概述如下：第一，从心理学上说，阿赖耶识类似于

---

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第9页。

② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第9页。

③ 《唯识三十论颂》，《大正藏》第31册，第60~61页。

“无意识”，它的特点是恒而不思。第二，从与生命的关系来说，它是生命的主体。生命的形态、相状会发生变化，但其中的基质不会变。不管是成佛，还是堕三恶道，都是根源于此识。因此它是根本识。第三，它是身体、名言、业力种子的执受者。执受各种种子，正是“阿赖耶”的本义，即“聚集”。在此意义上，它是严格意义的“心”。第四，它是宇宙万物的根源、本原，或“所知依”。依即依托、基础，所知即所知一切法。这些法都是依此阿赖耶识而生起和变现的。第五，它不是物质的存在，而是以情识、以种子或以潜在性形式存在的。第六，从作用上说，阿赖耶识是八识中最为重要的识。其根据之一是：生命之所以能从前生转到后生，之所以能生生世世相续不断，是因为有此识作为纽带、桥梁。不仅如此，它还能决定此生能转化出的下一生是在三界的哪一界中，以及决定转生是采取胎、湿、卵、化四种产生方式中的哪一种。根据之二是：就当下现实的生命来说，此识是“一切种识”。这就是它的因相。意思是说，它含藏的各种有漏和无漏种子可以熏生各种现行。换言之，其他的心法、心所法、色法、不相应行法都是以此识为原因的，都是它的现行。第七，从相状上说，它有能藏、执藏和所藏三种自相。相对于前七识和其他法的种子来说，它是能藏，而其他法的种子是所藏。另外，阿赖耶识同时也是所藏。从果相上说，前七识、心所法是能熏、能缘，而此第八识是所熏、所缘。从与第七识的关系上说，它是第七识的爱、执的对象，因此它又表现为执藏。它还有自己的果相，即异熟，指的是善恶业所感召的果报，从因相上说，其种子能成为相应的法的因。

阿赖耶识尽管是能变，甚至比前两种能变更根本，因此是一切有为、无为法的依托，尽管有执持根身、决定六道轮回、生命生成方式等巨大作用，但从真谛上说它本身仍是没有实存地位的。《成唯识论》云：“于此分位假立无想，依异熟立得异熟名，故此三法亦非实有。”[1] 此处的三法指二无心定、无想和阿赖邪识或异熟识。为什么说它也是非存在呢？

首先，从来源、形成和构成来说，阿赖耶识是诸因所形成的一种结果。正是在此意义上，它被恰如其分地称做“异熟识”，这里的“异熟”即指异类而熟，意思是：此识作为一种结果是由类别上不同的因熏习而成（熟）的。换言之，作为阿赖耶识的果异于造业的因性，但成熟的果又来

---

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第65页。

自于异类的因，故名异熟。因为这些因就是得此果的众生的造业，即行业表现。任何人只要有作为，不管是心理活动，还是言语和身体活动，就一定会通过能量的释放、转换而留下印记。这是铁的规律。而此印记熏习成为种子而进入第八识，就成了其新藏的东西。由于众生的造业千变万化，因此进入此识中的种子永远处在变动之中。由此所决定，此识只能是像一口沸腾的大锅，里面没有保持其恒常不变性、同一性的主宰或实体，没有不变的自性。因此按照通常的存在标准，此识是空，是非存在。根据佛教的存在标准更是如此：因缘和合的东西是无常的，无常即空。阿赖耶识为诸法因，诸法反过来也可成为阿赖耶识的因，因此它也是空。"阿赖耶识与诸转识于一切时展转相生，互为因果。"不仅如此，"阿赖耶识与杂染法互为因缘。如炷与焰，展转生烧"[①]。"阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变为种，及有根身，外变为器，即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。"意为：阿赖耶识之所以有自己的行相即变现诸法的功能，是依仗特定的因缘的，如内变为种子和根身，外变为尘世间，进而以其所变为自己的所缘。

其次，阿赖耶识的内容即所储藏的种子也能说明它的无常、无我本性。所谓种子，有六个特点或六义。第一，刹那生灭，"体才生，无间必灭"。因此种子不是一个固定不变的东西。第二，果俱有，意即种子与它所生的果法一定具时和合而有。第三，恒随转，意即种子永恒处在川流不息的变化之中，当然它又相续不断。因此种子像河流，而不像一个固体。第四，性决定，意即种子根据它所熏习的性是善、是恶、还是无记，而在现起时决定所生的果以相应的性质出现。第五，待众缘，种子只是一种可能性，只有在必要的条件具备时才有生果的现实作用。第六，引自果，即引出相应的果，正所谓，种瓜得瓜，种豆得豆[②]。

再次，不同个体中的阿赖耶识，甚至经历了修行位次变化的同一个体中的阿赖耶识是不同的。这也说明此识不是实我。因为如果是实我，是有同一性、恒常性的主体，那么它在不同个体中应是一样的，在同一个体的自始至终是一样的。事实恰恰相反。以一个由凡转圣的人为例，如果他没有进到七地菩萨的位次，或修学小乘没有进到有学圣位，那么此人就会把

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第116页。
② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第124～125页。

阿赖耶识爱执为实我。处在这一阶段即是处在“我爱执藏现行位”。意思是说，只是处在这个修行阶段的人，他的第七识才会把阿赖耶识误执为实我，或者说，我爱执藏才会在他身上现起。而一当到了八地以上菩萨，小乘到了二乘的无学位，第七识就不起我执，进而永舍我执的名。此位次的第八识就不能再被称做阿赖耶识了，因为它不再被第七识爱执为实我。从德性上说，在没有成为十地的最终金刚心菩萨之前，小乘在没有成为无学圣者之前，此识可被称做异熟识，因为他们的第八识是被有善恶性的异熟业所招感和支配的一种果。而一旦到了佛位，此识纯善无漏，佛的此识不再是有漏业所招感和支配的无记异熟果，因此佛的第八识不能被称做异熟。从执持力这一作用上说，尽管佛和众生的此识都有执持诸法种子、使五根身相续而不失坏的功能，但由于所执持的种子和五根身的内容、结构迥然有别，因此不管是不同的个体还是不同位次上的同一个体，都不存在常一不变、起主宰作用的实我。总之，“阿罗汉位方究竟舍，谓圣者断烦恼障，究竟尽时，名阿罗汉，尔时，此识烦恼粗重永远离故，说之为舍”[1]。

从名称上也可看出这一点。一般来说，阿赖耶识由于有执藏、所藏和执持三种功能，因此相应地有“我执”“异熟”和“执持”（或“阿陀那”）三名。但这三名不能一无例外地用之于一切人。例如，只有七地以前的菩萨、二乘的有学以前的行者，他们的此识才可用上述三名予以称呼，而八地上的菩萨、二乘的无学，他们的第八识就不能被称做“阿赖耶识”，仅有后二名。到了佛位的人，其第八识只能被称做“阿陀那”。因为佛的第八识不再被第七识爱执为我，即没有被爱执的功能，同时，佛的第八识纯善无漏，因此不能被称做“异熟识”。剩下只有执持色心种子和五根身的作用，因此只能被称做“阿陀那”。

最后，它“恒转如瀑流”[2]，因此非实有。《成唯识论》解释说：从作用上说，此识“是界、趣、生施设本”，而此作用又根源于它“性坚持种令不失”。就其自身的本质特点来说，它首先有“恒”的特点。“‘恒’谓此识无始时来，一类相续，常无间断。”强调它有“恒”的特点是针对主张它为“断”的观点而提出的，此即“‘恒’言遮断”。其次，它又是非常的，即有断的一面，因为它有“转”的特点。“‘转’谓此识无始时来，

---

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第180页。

② 《唯识三十论颂》，《大正藏》第31册，第60页。

念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故。”意即：此识不是一个同一不变的东西，正因为如此，它能转变出不同的、异熟的东西来，同时，别的东西又能转变成它的种子。如果它是一个同一不变的、永恒常一的东西，那么就没有受熏习和让种子现起进而变成他物的可能。故说：它“可为转识熏成种”[1]。根据可得标准，即存在者一定可得，而此识不可得，故非实。“此识性无始时来，刹那刹那果生因灭，果生故非断，因灭故非常，非断非常是缘起理，故说此识转如流。”[2] 尽管该识是十八界、六趣或六道、四生现起的根本原因，是其他七识和一切心所法的本体，但它并不是实有，因为它仍是因缘和合而生的东西。

这种关于阿赖耶识的理论的优越性在于：能避免“常见”和“断见”无法克服的理论困难。“常见”的典型是有部的理论。它认为三世恒有，法体实存。如果三世恒有，为什么又把过去法称做现在法的因、现在法称做未来法的因呢？简言之，如果三世恒有，即都是实法，那就不存在产生和消灭，就没有因果相续，即要否定因果学说。根据“断见”，种瓜为什么得瓜、种善因为什么得善果就无法予以解释。由于瑜伽行派关于第八识的学说把作为三世转化之本体的阿赖耶识看做非断非常的，是缘起性空的，因此就能克服上述两种理论的片面性，而具有充分的解释力。

当然，这里应注意的是，瑜伽行派强调阿赖耶识非实有是从体性而言的。从破斥的角度说，它是针对常见而说的。如果是与“断见”“偏空见”论战，它又会强调它的假有的一面。总之，识以外的法或境以及能变现出境的识都是空，是无。对此，试图把中观和唯识宗统一起来、尝试建立瑜伽中观派的寂护（700—760）作了精辟的概括，强调：认识到境无，境由识变是认识一切皆空的起点，属俗谛，而认识到识本身也是空则是认识真理的必然归宿，属真谛。

第三节 相、性、极微、因果与空

一般人之所以相信外界事物的存在，是因为它们有能引起人产生关于它们存在认识的相、性和极微等。所谓相，即是事物在与他物发生关系时

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第171页。
② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第171页。

表现出来的东西，所谓性，即是事物独自具有的内在的东西，而极微则是构成事物的、真正能刺激感官的元素。《瑜伽师地论》等论著对这些常人坚信不疑的所谓存在作了微观的解剖，进而揭示了它们虚幻不实的本质。

先看瑜伽行派对相的空无本质的揭示。从与言说的关系上看，相即所有言辞要述说的东西，“所有言谈安足处事”，相应地，言说或名即是“于相”的“增语”[1]。从本体论上说，“相”泛指一切存在的、非存在的事物的相状。相的表现形式或行相千差万别，即有“无量行相”，如色相、心相、心所相、不相应行相、无为相等。如果根据五事的分类，可把行相分为五类，如相相、名相、分别相、真如相、正智相。从表述方式上说，相可用不同名称表示，如影像、显现、戏论、缘生、假言说、假施设等。问题在于：显现出来的、为言谈所述及的相真的是存在的吗？换言之，相有无自性、是否实存？一般人根据名相关系推论，人们之所以命名，是因有实或所指要表达，因此只要有名，就必有实，实在名之前就存在着。在弥勒菩萨看来，其实不是这样，因为对同一相，常有不同名称。而如果有多名，就应有“众多差别体性”。如果有多个对象，就不好解释某一名称为什么生起，因为既有多种对象及体性，怎么可能用一个名称去称呼？弥勒菩萨说：“如是诸法体性唯有名相可得，无有自性差别施设显现可得相。”当然，反过来，说相因“名势力”而起，名先相后，也不能成立。正像“彼相假立，名前应无自性”一样，也应说，相前无有名之自性。相既无有，“假立名言，亦应无有”[2]。

从认识论根源说，人面前之所以有所谓的相出现，之所以会为它安立名字，完全是由于人的诸识在作怪。此即“唯识无境”所说的道理。这种观点一般被看做唯心主义。但从认知科学和逻辑学的角度看，唯识学派的观点又有其合理性。因为境相作为现象在人面前的显现，依赖于众多条件，其中识是一个必要条件。既然是必要条件，如果没有识的出现，当然不会有境显现。稍有函数知识的人都知道，境的显现是函数，是一种映射，而境要出现，有关的变项缺一不可，正所谓“缺缘无生”。正像 2 + 2 =4，如果没有其中一个 2 不可能有 4 一样。

即使承认相的显现是一种事实，甚至承认它是一种有，但从体性上

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第 30 册，第 696 页。

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第 30 册，第 700 页。

说，它则没有真实的存在地位。唯识学派承认，有三种有为相，即有生、有住、有灭。佛教依世间说，承认有为法的存在，承认三相的存在。但依胜义谛，佛教则认为，有为法的体性是“无常性”，因此是空，三有相也是为教导的方便而随顺世情所说的假名。“三有为相，施设可得”，即由假施而成立的。不仅如此，佛教随顺世间说法，承认生住灭按两种方式“流转”，“如是三相依二种行流转安立”。第一种方式是“依生身展转流转”。“于此彼有情众同分中，初生名生，终没名没。于二中间，婴孩等住，立住异性，乃至寿住，说名为住。诸住后后转变差异，名住异性。”这就是说，在生命的流转过程中，生和灭都是一种转变，而转变不是断裂，中间有“生身”，它有住的一面，既有贯穿诸转变阶段的共同体，又有其转变差别，有各自的个别性。由此所决定，后续的阶段及所转变出来的事物与先前的东西既有共同性，又有“全新”的性质。因此“住”就是“住异性”。第二种转变方式完全不同，生灭的前后相续的两个阶段没有任何同一性，后一阶段出现的是全新的东西，没有保留前一阶段的任何东西。这种流转是刹那生灭，可称做“依刹那展转流转”。弥勒菩萨对此的描述是：“彼诸行刹那刹那，新新而生，说名为生，生刹那后，不住名灭，唯生刹那住，故名住。异性有二，一异性异性”，意即“诸行相似相续而转。”二是“转变异性”，意即“不相似相续而转”[1]。这就是说，生、住、灭都必然按两种方式流转，而不管采取哪一种方式，在流转中都有相异的东西发生，既然如此它们就是无常的，而无常即是空。

既然无常即空，因此能识别无常就能悟入空理。为此，弥勒菩萨对无常的种类和性状作了概括。无常的形式有：（1）坏灭无常，即一切行生已寻灭。（2）生起无常，即某物本无，现今突然有，即“本无今有”。（3）变易无常，即可爱诸行，异相行起。（4）散坏无常，即离散退失。（5）当有无常，现在不无常，未来也当无常。（6）现堕无常，现在世正在现前，这也是无常[2]。不管是哪一种无常，都具有如下共同性，即五种无常性：（1）无常性，即自体系属有限，持续时间有限。（2）无恒性，即没有恒一不变性。（3）非久住性，即寿量未满，由缘变坏，因此非时而逝。（4）不可保性，即于其中间，不安定乐。（5）变坏法性，即向

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第795～796页。

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第795～796页。

相反的、否定的方向转化。

从现象上看，有为法不仅有相状，而且有性。唯识学派把这性概括为三性或三自性。由此出发，它从三性和三无性角度对实在论作了破斥，对诸法的空寂性相作了彰显。

首先，它强调：三自性学说具有极端的重要性。因为明白了这一学说，“一切不了义经诸隐密义皆应决了”，“如来秘密语言……皆由如是三种自性应随决了”[1]。如菩萨所行的无生法忍就是由此三性学说而得建立的，三种解脱门也建立在此基础之上。三自性分别是遍计所执性、依他起性、圆成实性。它们分别从不同的方面体现了诸法缘起性空的本质，因此对诸法的三性说明，实际上是对万法的空理的揭示。这是唯识宗所坚持的一条解空路线。它从人们视为天经地义的观点即相信万物及其性相客观存在这一观点出发，分析所执性相生成的过程，最终显示其实质。所谓遍计所执性，即人们普遍相信存在于事物中的自性。这种自性有5种：（1）遍计义自性，有多种，如遍计自相（如遍计此事是色自相或声自相）、遍计差别相（对所接触的事物生种种差别之相，如大小、好坏等）、遍计所取相（对有关对象作出是眼的对象、耳的对象的分别等）遍计能取相（分别对象是哪种能取）。（2）遍计名自性，即执著于一切法的名相。有两种，一是有差别，即对有关名相作出分别计较，区分它是色还是受，还是别的什么，二是无差别，即执著于一切法的所有名相。（3）遍计杂染自性，在执著事相的基础上，生起种种杂染之法，如贪瞋等，并视之为真实。（4）遍计清净自性，把所执的法引起的非杂染事当做是真实的。（5）遍计非杂染、非清净自性，即相信还有既非善又非恶的无数诸法的存在。

凡夫对于法我及其性质的执著是如何产生的呢？弥勒菩萨的回答十分具体，即具体说明了每一种遍计所执是如何生起的。例如，遍计义自性是依义而生起的，遍计名自性是依名而生起的，即一般人不理解名实关系的实质，为名所缚，于名、于言、于事，妄执其自性，然后展转相依，导致对世界万物的虚妄的构想和执著，如“事为依止，名言得生”，反过来，“名言为依，事可得生”[2]。

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第705页。

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第704页。

遍计所执的法及其性相的实质是什么呢？第二个自性概念即“依他起性”对此作了回答。根据这个概念，人们相信其存在的那些事物及其性质其实是不存在的，是假相，因为它们的性相都不是由自己决定的，而是依他起的，即依赖于他物他性，由它之外的有关的因缘所决定的。既然如此，它们就没有实性，因缘聚则生、则在，因缘灭则灭。总之，人们所说的那些自性不过是“从众缘所生自性”①。

圆成实自性是一切万法的本来的实相、相状，空有不二、一如一体。该概念表明：遍计所执的自性其实都是依他起的，因此毕竟不实。一切法的寂灭、毕竟空才是事物的圆成实性。从实在上说，它是“诸法真如”，从用上说，它是“圣智所行，圣智境界，圣智所缘”，证得了此实性，人就得清净解脱，就离一切束缚，得大自在、大自由。圆成实性可从两方面描述，或有两门。因为圆成实性不能独立存在，总是通过具体的法表现出来的。而具体的法不外两大类，一是无常的事物，二是有漏的事物。而圆成实性分别作为它们后面的常性和无漏性表现出来。因此圆成实性涉及两种关系，一是常与无常，二是有漏与无漏的关系。从前一关系阐明圆成实，即常无常门，从后一关系去说明，即有漏无漏门。就前者来说，因为圆成实性依存于依他起性，而依他起性是无常之法的性质。但这不是说，依他起性本身是虚无，恰恰相反，这一空性是常、是实，是一切法本具的性质，圆成实性更是如此，是无常法中的常，只是这常这实不是一个东西，而是万事万物中的空无理体。同理，圆成实性也是有漏法中的无漏。两者不一不异。

三种自性的关系是：依因缘而显现的诸法是依他而起的，诸法的本体是圆成实性，把本来空无的诸法虚妄执著为一个个的实法、我法就表现为遍计所执性。这就是说，三种性质不是不同事物所分别具有的三种性质，而是每一事物同时具有的三种性质。不仅如此，三者还有同一的一面。例如圆成实性是事物的本体，而依他起性是它的表现，即事物的空有不二之真如性总表现为依他而起性，而遍计所执的性质是人们不能如实把握诸法的实性而起的虚妄分别，如把依他而起、本体空寂的事物执著为实存的事物。但应注意，三者又不是绝对同一的，而有其差别，这表现在它们分别从不同的方面显现了同一事物的不同相状，如依他起性体现的是事物的识

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第703页。

相，圆成实性体现的是事物的识性，遍计所执性体现的是事物的假象、虚妄增减之相。从认识上说，它们也有差别，依他、圆成二性是由悟心观察到的，且只能如此，而遍计所执性是由迷心所认识到的。正是在此意义上，《唯识三十论颂》说：“应知三性亦不离识”[1]，意思是：它们是不同的识对诸法性质的不同把握。总之，三者的关系是“非异非不异”的关系[2]。

从二谛的角度看，上述三性可概括两“自性”，即假说自性和胜义自性。世间所说的自性是假名，如遍计所执的自性就是如此，而佛教所承认的自性是万法的理体，毕竟空的本性，此自性即“胜义自性”，依他起、圆成性就是这种自性[3]。从究竟理地上说，三性实即无性。《唯识三十论颂》说：“故佛密意说，一切法无性。”[4] 无性即万物从体上说所具有的空无所有的性质，换言之，世界万法最普遍、最深刻的本质属性是无，是特定意义上的非存在，即诸法之中不存在常住不变、始终同一、贯穿两个以上时间点的相同的实体、实质。而无之性又具体表现在生、相、胜义三相之上。在佛教看来，这三相的本质都是无，因此成“自”，即自、自、自。

“三无性说”中的生无自性是根据依他起性而安立的。既然所谓的生由他性所决定，因此是无。现象世界中的、人们普遍执之为实的一物生另一物，其实是虚假的，因为任何事物都是因缘和合之混杂体，其内的每一构成元素刹那生灭，没有自体、自性，因此没有能生的主体，同样，被“生”出来的东西，没有自体、自性，因此也没有被生的东西。相无自性也是如此。它是根据遍计所执性而安立的，由于人们所执著的相是根源于虚妄之见，不是如实所知，因此这样的相就是无。胜义无自性是根据圆成实性而安立的。这里的胜义即是殊胜的、真实存在的境，亦即万法的圆成实性。而圆成实性是真空假有，说的是宇宙万法之中，没有任何常住不变、实体性的东西，因此本质上是无。在这里，说遍计所执的性相是无，不难理解，但说依他起的生和圆成实的胜义也是无，似较麻烦，且似难以斩断与外道偏空论的瓜葛。正是在这一点上，后来的论师有不同的理解及争论。一种意见认为，这里说的三无性，说的是：依他起性和圆成实性像

---

① 《唯识三十论颂》，《大正藏》第 31 册，第 61 页。
② 《唯识三十论颂》，《大正藏》第 31 册，第 61 页。
③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第 30 册，第 488 页。
④ 《唯识三十论颂》，《大正藏》第 31 册，第 61 页。

遍计所执性一样，都是虚妄所执，都是无。此理解可称做执空论。此论在经典中确有其根据，因为佛常说，有为无为都是虚妄分别，都是为方便而安立的假名。另一理解认为，生无自性和胜义无自性说的是体性上的空无。例如，依他法体上所说的空，说的是：生的过程是“如幻虚假空”，没有人们所说的那种生。而圆成实中所说的胜义空指的是诸现象中的体空，但此空本身又是有，且还会通过现象表现出来。客观地说，这些理解都从特定的方面揭示了“三无性说”的实质，因此并不存在根本的冲突。不同只表现在诠释的名相上，而在所诠释的实相上，则没有根本区别，都抓住了佛教在世界诸法本质问题上的根本，即中道妙理。三无性说无，的确是从理体上说的，此理体既空无，又实有。但由于名与实毕竟有不同，尽管这里从特定意义上界定了无，但它往往会误导人，引起不必要的争论，且从究竟理地上，界定再清楚的名相仍是方便，仍是假施设，因此把依地起性、圆成实性以及对应的无性看做遍计所执性也不为过。

由上不难看出，三自性与三无自性密不可分，后者是前者的基础，前者由后者而得成立。“由相无自性性故，遍计所执自性说无自性，由生无自性性故，及胜义无自性性故，依他起自性说无自性，非自然有性故，非清净所缘性故。唯由胜义无自性性故，圆成实自性说无自性。何以故，由此自性亦是胜义，亦一切法无自性，性之显故。”[1]

唯识十大论师之一的德慧（约440—520）所阐发的自性说别具一格，值得专门考究。在特定意义上，他承认有自性，这自性可看做像人一样的法。自性有八种：根本自性、三德（无或妙有、尘、闇或体塞）自性、大自性、我执自性、唯尘自性、大实自性、知根自性、业根自性。它们的关系是：根本自性是法的体性、本来面目，本已有之，而其他自性是派生性的“变异自性”，或者说是根本自性的真实和虚幻的表现，如我执自性就是错误地把根本空的自性执著为常一之体。这里值得一提的是三德自性。它可理解为诸法的特征，有三种：一是无或妙有，“其生时精妙而体是有也”，意谓：诸法的确是有，但这种有也即是无，故言妙有。从指称上看，这种德性可理解为轻光。二是尘，“动而能染，染故名尘”，它指的是动持。三是闇，其体是质碍，是塞、充实。“一切法若内若外，不出此三

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第705页。

种。”[1] 从法的外在表现形态来看，三德是五大（地小大风空）六趣即六道的构成元素。如空大及火大是轻光，风大是动持，即由尘构成，因为尘能持物，使其不堕落，地水是重塞，其体重而闇塞。六趣中，天是轻光，人是动持，四恶趣是重塞。就内法即人的内在构成和感受来说，人也离不开上述三德。舍受是轻光，乐受是动持（因为心动摇而执于境），苦受是重塞。换一角度说，智慧是轻光，贪是动持，瞋痴是重塞。从生起顺序来看，在人之内，先由三德生大自性，大自性是人的本觉，之所以是本觉，一则一切生命是本觉，智慧在圣不增，在凡不减，二则，此自性是诸知之本。由于人的迷惑，本来的觉被遮蔽了，于是大自性上便生出了我执自性。德慧还承认：我执进一步生出的是微尘。微尘有五，即色声香味触，从五尘生大实，即五大。“一切法无出其外者，故名大也。”[2] 因此五尘既大又实，因为一切法去来皆在此五尘之中。进一步，由五尘生五根，从五根生五业（如口、手、脚、尻、男女根），即五根的各种行为。尽管这里承认了三德自性及其所合成的五大和六道的实在性，但由于他强调三德自性是诸法根本空性的变异或表现，因此并未违背佛教的空无论。

从构成上析空，是唯识学派阐述其空无论的又一方式。德慧的三德自性说已兼有这一意蕴。《瑜伽师地论》在这方面的探讨堪称典范，如对五蕴和极微的分析都进到了微观层面。其中，对色的分析最为细致，如认为色由四大“所造”，“当知唯此，名有色法”。四大或这里所说的四大种子即地水火风。它们由于“自种子，方得生起”。色的构成生起过程是：一当有色根及诸大种种子，即有造色种子，“所有种子能生果时，尔时必定能随逐，彼造色种子亦生自果”。一事物之所以不同于他事物，之所以有自己特有的性相，是由诸大种子的分量和排列不同所决定的。事物的差别有两类，一是自类差别，即一类事物中的个体与个体有别，二是异类差别，即一类事物不同于另一类事物，这些差别皆由“诸大种子各各差别变异而生”[3]。总之，事物的自类和种类差别皆由地水火风四大种及其自性的“品类分位差别”及“变易”所决定。如果是这样，如果诸大种及种子是实有的，那么常识或世俗的有论就是真实的。佛教认为，事实并非如此。以事物的涩滑性质为例，它们仿佛是客观存在的性质，因为它们是

---

① 《随相论》，《大正藏》第32册，第167页。

② 《随相论》，《大正藏》第32册，第167页。

③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第666页。

"随诸大种如是品类分位差别"而定的。但问题是，如果没有人心的分别，世界上就没有四大种及其种子的分别。心不生，不分别，世界就是一如一体的。因此诸种及种子的差别完全是人的假名、假施设。既然如此，由此构成的物及所表现的涩滑诸性也是如此。"如其所应，于四大种，假名施设涩滑等性，是故当知，该是假有。"①

色蕴当然还可再分，其最后的构成单元似乎有存在地位。舍尔巴茨基在论述佛教本体论时认为，一般的佛教派别都坚持极微有终极的存在地位②。小乘有些派别可能有此看法，但推广到大乘派别上则是不妥的。例如唯识学派就认为，极微仍是有为法，其体性是空无。就可见的色蕴来说，它有六相：自相、共相、能依所依相属相、受用相、业相、微细相。极微是微细性的三种性质之一。三种微细性分别是：（1）损减微细性，即将诸法分析到最细位，所至的就是极微。（2）种类微细性，指风之类的色蕴。（3）心自在转微细性，指色和无色界的诸色。所谓极微是指人用分别智将色分析到微观层面时所出现的境界，"非由体有"，仅由分析而成，是一种理论上的设想，相当于科学所说的原子、中子之类的理论实在。由于不是实在有，因此"无生无灭"③。"由诸聚色最初生时，全分而生，最后灭时，不至极微。"④

极微有十五种：眼等五根内有五极微，色等五尘内有五极微，地水风火中有四种极微，法处所摄实物内有一种极微。应注意的是，瑜伽行派分析极微主要不是出于科学的动机，而是由解脱论的动机所使然，即是为了让修行者的分别之心停顿下来而作的方便安立。弥勒菩萨认为，分析极微有五种作用，其中之一是："由分析一合聚色安立方便，于所缘境便能清净广大修习。"⑤ 陈那也认为，极微尽管是被设想出来的构成万物的基本的、最后的元素，但它们的体性并没有什么特殊之处，也不能逃脱相续缘起规律的制约。陈那在讲无常、体性空寂时，常用极微作例子，如说"如极微如瓶等"，就足以说明这一点⑥。这就是说，要把握瓶、衣等万法的

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第666页。

② 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，第93~139页。

③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第597页。

④ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第598页。

⑤ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第598页。

⑥ 《因明正理门论本》，《大正藏》第32册，第2页。

真空非有的本质，一条明朗的途径就是分析它们的构成元素，如分析构成瓶的泥，构成衣的缕，然后分析元素之元素，最后就会发现，它们不是自成，没有自体，是因缘和合而成的。它们“借泥缕等成”，“但是假名”。“无分非见故，至极同非有，但由惑乱心，智者不应执。”也就是说，即使沿着物之构成元素层层分析下去，也不可能找到不由元素构成的最后实体。质言之，不可再分的极微也是不存在的，恰如空花、兔角。就此而言，舍尔巴茨基对佛教元素论的诠释是没有根据的。佛教并不像他所理解的那样承认有作为力之中心的不可分的极微或刹那之点[1]。佛教的确谈到了极微、效能、力能等，但却否定其存在。承认其存在，恰恰是外道的观点。外道认为，至极微不可分，而不可分的东西就是“实有”。佛教之所以否认诸法实有，是因为它彻底地、一以贯之地认为：世界上没有不可分的极微，没有作为效能之载体的点刹那。“所执极微，定非实。”承认极微，如果认为极微是“成实有”，是“现有”，那么必然会得出这样的结论：它们仍像瓶衣等一样，由无穷无尽的元素所构成。因此主张极微实有，“理不成就”。也不能认为，它是“一体”，因为它“多分成故，见事别故，一实极微定不可得。如是应舍极微之论”[2]。把极微看做力的中心或所谓的“效能”，强调唯效能存在，别无其他存在，这是西方唯能论和单子论的观点。佛教反对此论。如陈那说：极微像空花、兔角一样，“无力能生，缘彼识故”[3]。

常识、外道的存在论有这样的论证：即使承认作为诸根所对之境的复合体不存在，但必须承认复合体之最终的构成单元即极微的存在。因为没有它，事物就不能构成，认识就不能发生。陈那概括说：它们“或执极微许有实体，能生识故，或执和合，以识生时带彼相故”。陈那认为，把极微看做识生起的所缘缘，是不能成立的，“如是极微于眼等识，无所缘义”，根据在于：“和合于五识，设所缘非缘，彼体实无故，犹如第二月。”意思是：五识的生起表面上以因缘和合而成的事物为所缘，其实这只是随顺俗谛的说法，从事物之真相上看，并没有这样的缘，再进一步追溯下去，把极微作为此所谓缘之后的根据或力能，就更没道理了，犹如承

① 参阅舍尔巴茨《佛教逻辑》，宋立道等译，商务印书馆，1997，第210～235页。

② 《掌中论》，《大正藏》第31册，第884页。

③ 《掌中论》，《大正藏》第31册，第884页。

认有第二个月亮存在一样荒谬[1]。

外道相信极微存在的论据主要是认识论上的：人们之所以有关于坚硬、圆形、青色等的认识，是因为事物中对应的极微刺激了相应的感官。陈那认为，实事求是地分析和合的事物，直至其微观结构，是不可能找到什么极微的。例如，圆相和青相的极微，真正"析至极微"，有关的觉相就会被放弃。它们是"唯世俗有，非如青等亦在实物"[2]。

陈那还通过类比说明了极微不是引起认识的原因。在他看来，执万法为实，执认识有极微作为原因，犹如误把草绳当做蛇。怎样破除这一幻觉？唯有分析识的生起及本质。要分析关于蛇的识，就会涉及绳，一当认识了绳，蛇之幻觉便自动消失。一当认识到"差别自性"，认识到蛇识由惑乱而起。"后时了彼差别法已，知由妄识诳乱生故，但是错解，无有实事。"这样说，是否意味着有绳存在，绳识是真的呢？不然。只要用上述方法分析绳识的生起，也会认识到，它像蛇识一样是幻觉。"复于绳处支分差别，善观察时，绳之自体亦不可得。如是知已，所有绳解，犹如蛇觉，唯有妄识。"其他诸法可如此类推。"诸有假设事，详观自性时，从他皆假名，乃至世俗境。"[3] 不难看出，通过唯识观来把握空理，同通过自性分析来把握空理无二无别，两者把握方式实是一致的，质言之，对识及境之生起过程及本质的分析，实际上就是对有关对象之自性的分析。

与极微问题密切相关的是因果及其作用问题。根据一般的逻辑，有因果作用出现及存在，一定能得出其后有实法或物质存在的结论。既然佛教承认因果规律的客观必然性和普遍性，因此佛教至少要承认原因或因缘作用有实存地位。不然，就应放弃因果原则。《瑜伽师地论》对这里的理论混乱作了梳理，指出：一般人所理解的作用是指有作用力或有因果力的东西所产生的东西。"果故名为用"，"被生起为用"，与此相应，能生的东西或作者就被认为是因。但严格说来，诸法的生起并非由在前的作者所引起，例如，芽之对于种子来说，芽并不是由种亲生、直接生起的果，种子对芽并没有施加什么效力、力能。世界上并不存在一物转化为另一物的内在关联，并没有贯穿于两者之间的共同的实在或桥梁。因为一切都是刹那

① 《观所缘之论》，《大正藏》第31册，第888页。

② 《观所缘缘论》，《大正藏》第31册，第888页。

③ 《掌中论》，《大正藏》第31册，第884页。

生灭的。“诸行皆刹那住尚无，况用。”[1] 事物之间的所谓因果联系，其实是假相。一物的生起不是依于在前的因，而是由识所成，是识的强加。故说：“彼生起者，显从诸处诸识得生，彼得生者，非离眼等彼成就故。”[2] 一事物对另一事物的作用都是假象，质言之，“诸法无用”，即世界上的事物并没有真实的作用。这表现在七个方面：“一无作用用”，如眼不能见色，“二无随转用”，即事物中并不住持有起驱使作用的东西，没有主宰者，相应地没有能随转的作用，“三无生他用”，即一物没有生起另一物的作用，“四无自生用”，谓事物不能自我产生，“五无移转用”，“六无灭他用”，“七无自灭用”[3]。这就是说，从根本上说，诸法毕竟空寂，所谓的因和果作为法来说也不例外。“于内及于外，是一切皆空，此言内外，唯假建立。”空的表现是：“都无有宰主，及作者、受者，诸法亦无用，而用转非无。”这是根据“补特伽罗无我胜义，宜说如是胜义伽他，为欲对治增益损减二边报”[4]。

既然因果本无，佛教为什么又言说因果，并承认其是规律呢？这是为方便而安立的假名。《成唯识论》云：“因果定无，应信大乘缘起正理。谓此正理深妙难言，因、果等言皆假施设，观现在法，有引后用，假立当果，对说现因。观现在法，有酬前相，假立曾因，对说现果。”[5] 简言之，因和果都是为方便而安立的假名，如鉴于现在的法有引起后来法的作用，便将现在法称为现因，将后用称为果。同理，鉴于现在的法有前相，便把前相称做原因，此法称做现果。德慧说：“体所离故名空，一切诸法皆是假名。有名有义而无有体，和合能生是因义，于和合中以立因名所生是果义，于所生中以立果名。而因果无体，何以故然？”例如，“根尘和合能生识，离根尘外，岂别有因体耶，和合故说识生，离和合外，岂别有因体邪？和合故说识生，离和合外，岂复别有识体生邪？”就此说来，因和果都是不真实的，即既没有能生作用的因，也没有被生的果。“无有因果，是有因果名义。”[6]

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第364页。
② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第364页。
③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第364页。
④ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第364页。
⑤ 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第175页。
⑥ 《随相论》，《大正藏》第32册，第164页。

第四节　无为法的有无问题

对俗谛的破斥是否意味着瑜伽行派倒向了绝对主张世界一无所有的虚无主义呢？回答是否定的。因为破不是目的，而是手段，是清理地基，目的是为了更好建立起关于空有问题的中道正观。换言之，破只是万里长征所走的第一步，接下来的工作是建构真谛。这主要表现在对无为法尤其是其中的涅槃、真如、般若以及作为本体论元范畴的真假、空有、有无本身的论述之上。

佛教的本体论是真正涵盖了世界上一切现象即一切法的本体论，而不像有的本体论只关注存在、有。它同时把视野撒向了非存在或无，因此是最全面、最普遍的形而上学。它所说的一切法包括两大类，即有为法和无为法。前者又有四类，即色法、心法、心所法、心不相应行法。在前面，我们已考察了瑜伽行派关于它们的存在地位的思想。后者即无为法，根据常识和传统哲学的本体论标准，它们是非存在、是纯粹的虚无。因为它们看不见、摸不着，没有满足感性和欲望的作用。这样一来，瑜伽行派便进到了非存在论的旋涡，因而必须回答：无为法这类非存在是否存在？应怎样看待它们的存在地位？它们究竟是真实的存在，还是纯粹的虚无？它们有没有用？与有为法有何关系？在这些问题上，该派的观点比较复杂，既不是简单说其有，也不是简单说其无，而是根据特定的情境说有或说无。

无为法的确是一般人所说的非存在，至少是非存在中的一些形式。因为这里所说的"为"，即指作为、造作。无为即是无作为、无作用、无造作。而无造作，一定无生灭、无变迁。无为法就是世界诸法中奇特的一类法，即是寂寞冲虚、常住不变、无生造作的法。它们有许多特点或标志。第一，由于不造作，因此无生无灭，进而没有有为法的生住异灭四相。第二，无去无来，因此没有有为法流转三世的问题。第三，无彼无此，因此不会表现出有为法的自他、前后、左右、上下等关系属性。第四，无得无失，因此不会表现出有为法的有增、有减、有损的特点。

大小乘佛教都承认有为法和无为法的区分，承认世界上存在着无为法。当然，对其形式和类别及其本质有不同的看法。例如，大众部、说一切有部主张有三种无为法：择灭无为，非择灭无为、虚空无为。一说部、说出世部在上述三无为之上增加了六个：空无边处、识无边处、无所有

处、非想非非想处、缘起支性、圣道支性。化地部也立九无为，前三个一样，后六个分别是：不动无为、善法真如无为、不善法真如无为、无记法真如无为、道支真如无为、缘起真如。大乘唯识宗概括为六无为，前三个一样，后三个是：不动无为、灭受想无为、真如无为。

在该派看来，无为法是指诸法中的湛然常住、寂灭不动的本性，换言之，任何具体的有为法或事物中都有无为法，即都有寂灭、无为的一面，因此有为与无为在实在中是统一不可分的，前者是表现或用，后者是体性或本质。既不存在不带有空性、无为性的有为法，也没有离开有为法而独立存在的无为法。世界上没有以独立个体或形态表现出来的无为法，无为法不能是一个独立的东西。佛教尽管说无为法有四种或九种，意思不是说无为法是多，有多个，而是说它们是对世界上唯一的毕竟空无本质的不同角度的描述。例如，瑜伽行派的六无为说的分别是：（1）虚空无为，这里的虚空是比喻，意思是：万物的真如体性，即万物的非一非异、非即非离、有无具非、非有非无、心言路绝的体性，像虚空一样寂灭不动、湛然常住。（2）择灭无为，指的是人们通过无漏无分别智亲证的涅槃妙境，是圣者面前如实显现的世界本来面目，有点类似于世俗哲学所说的主观真理。（3）非择灭无为，有两种：第一种有点类似于人们所说的客观真理，不管是否有人证得，它作为诸法的体性客观存在着。这种无为指的是本来自性清净的实相。第二种指诸有为法中的因为没有因缘出现的无生，以及由于无生而伴随的无灭。（4）不动无为，不动指在甚深禅修中离思维烦恼、不为苦乐所动的境界。（5）想受灭无为，在灭尽定中所显现的真理。（6）真如无为，真是妄的对立面，“如”是倒的对立面，真如即诸法的一如一体、不动不变、常住如一、绝对真实的本性。“理非妄倒，故名真如。”[1]

六种无为法的关系是：前五种无为是依真如而假立的名字，而真如则有假立与非假立之别。胜义胜义谛之外的诸谛所说的真如就是真如之假名，而胜义胜义谛中所说的真如则是真如之实法。例如，在色和心之内客观存在的常法即这种真如。从与认知、证得的关系上看，第一、三、六是客观存在的真如，第二、四、五为人证得的，即在智慧面前出现的真如。作为语词的“无为”是佛教为表述修行人所证得的实相或境界而安立、创

1　《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第82页。

造的概念。从其形成的依据上说，六种无为有两种情况或两类。一是识变无为。如听说诸无为名后，生起了分别心，以为有虚空等六无为相，进而通过修习，用心缘各种无为，出现各种无为相。这些无为相即假说六无为，亦即“假施设有”，“假说为常”[1]。二是法性无为，即是依法性假施设的六无为。通过无分别智证得了诸法实性，并为之安立名言，即法性无为。其特点是：也是假施设，但不是依识变而是依法性。《成唯识论》说：这类无为是“空、无我所显真如，有无具非，心言路绝，与一切法非一、异等，是法真理，故名法性”。法性亦是真如。依此真如法性，从不同的角度去描述，为其安立名字，如是有五种无为法（如虚空、择灭等），故说：“此无皆依真如假立”，或依法性假施设有。如果谈论真如的人没有进到胜义胜义谛之上的境界，真如对他来说仍是这样的假施设。故云：“真如仍是假施设名。”[2]

如上所述，六种无为不过是对世界唯一的真如从不同角度和层面所作的描述。而此唯一真如，从证得、存在的方式上说，又有不同的形式。概括地说，有10种：（1）遍行真如，是初地断异生障者所证之真如，可理解为普遍存在于一切法中的、我法二空所显的真如。（2）最胜真如，为二地断邪行障者所证。由于它具无边功德，故名最胜。（3）胜流真如，为三地断暗钝障者所证。（4）无摄受真如，为四地断微细烦恼现行障者所证，无所系属，故名无摄受。（5）类无别真如，为五地断下乘般涅槃者所证，证到了此真如便了无差别，故名。（6）无染净真如，为六地断粗相现行障者所证，指的是本体非染非净之实性。（7）法无别真如，为七地断细相现行障者所证，其体无二无别，故名。（8）不增减真如，为八地断作加行障所证。（9）智自在所依真如，为九地断不欲行障所证。（10）业自在等所依真如，为十地断诸法未得自在障所证。

佛教所说的无为法实际上是大千世界中的唯一实际或实相或谛理。可用不同的名称来表述，如上面所说的“真理”“真如”“法性”等，此外，还可用“空”“涅槃”“灭”等来替换。它之所以可以被述说，是因为它是客观存在的，同时是可以认识的，当然只能通过佛教的禅观或心性之体验去亲证。例如，通过“观无”这种禅法就可如此。所谓观无是指人在修

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第81页。
② 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第81~82页。

证思所成地时所运用的一种观不存在之法的方法。

对于无为法的存在地位问题，瑜伽行派的看法带有中道、辩证的特点。它尽管强调无为法是毕竟空无，但同时又肯定无为法是有。当然这种肯定也是极有个性的。第一，这种肯定不是绝对的，而是有条件的。《成唯识论》云：“遮拨为无，故说为有，……”[1] 这就是说，佛教承认真如等无为法为有是有特定用意的，即只是针对常识和外道否定它们实存（如说它是“无”）才说无为法是有。第二，说无为法为有、为实、为真、为存在，这里的“有”“真”等都有特定的含义，不可根据非佛教的界定来附会和理解。为防止误解，该派从元哲学层面对“真”等概念作了独到的分析。例如，就“真实”来说，《瑜伽师地论》认为有四种真实。对此，它又有两种说法。第一种说法是根据修证的境界划分：（1）世间极成真实。此是常识所说的真实，其特点是把可见可触的东西看做真实，反之则看做不真实。而且认为，地就是地，非是水、火。（2）道理极成真实，即智者把自己所证得的道理当做真实，“由证成道理所建立、所施设义”。（3）烦恼障净智所行真实，是断了烦恼、获得了净智的圣者如声闻缘觉所行的境界，他们把这境界视之为真实，如四圣谛即四种真实。（4）所知障净智所行真实，是菩萨和佛所承认的真实。他们断所智障，获得了解脱净智，进入了诸法无我的境界。这种境界，即空有不二的实相理地，是真正的真实[2]。第二种说法是根据修行境界和语言表述而建立的：（1）世间所成真实，即常人所执的真实。（2）所知障清净智所行真实，即断除了所知障的清净智所证的真实。（3）安立真实，即用言语表述的真实，如四圣谛。（4）非安立真实，诸真之实存的真实，是不可言说的。因为一落言诠便为有相，就有悖真实[3]。

世亲则力倡“十种真实”说：（1）根本真实，即三自性，而三自性实即一非有非无之实性、实相，亦即中道空性，因为一切法之圆成实性、真如性就是依他起性，而依他起即无自性，无自性故空。不明此理，便把一切假有遍计执为实有。之所以说三自性是根本真实，是因为其他类真实都建立在它之上。“依此建立余真实”，故名根本真实[4]。（2）相真实，指

---

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第82页。

② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第486页。

③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第653～654页。

④ 《辩中边论》，《大正藏》第31册，第468页。

三性都有自己的真实相，如它们都有“亦有非有”之真实相。“此于根本真实相中无颠倒故，名相真实。”[1]（3）无颠倒真实：“无常、苦、空、无我性，由此治彼常等四倒。”意思是，这种真实指的是无常等四种无颠倒性，其作用是能对治人们对世界和人生所持的常、乐、有、我四种颠倒[2]。（4）因果真实，即四圣谛。（5）粗细真实，指世俗谛和胜义谛皆真实。（6）极成真实，一指世间极成真实，二指道理极成真实。（7）净所行真实，一指烦恼障净智所行真实，二指所知障净智所行真实。（8）摄受真实，指圆成实性摄真如正智等。（9）差别真实，有七种：流转、实相、唯识、安立、邪行、清净、正行，它们依三根本性，都有真实性。（10）善巧真实，指三种根本真实性能对治十我见[3]。

概括地说，“有”“真”“存在”不外三种。一是“虚妄分别有”，即一般常人所说的存在，可分为两类，一能取，二所取。它们都是有为法，“虚妄分别名有为”。二是佛教的可言说的有或真。其标志是常、无造作、无生无灭。三是佛教所说的不可言说的、只有靠心性体验才能亲近、究尽的真。这里为破外道空无断见而说的有是第二种有。据此，真实存在的是无为法，而“二取空性名无为”，所谓二取空性，即指常人所执著存在的能取、所取其实都是无，“于此二都无，此中唯有空”，而此空亦是实有。质言之，一切法的体性是非有非无，非异非一。“无二有无故，非有亦非无，非异亦非一，是说为空相”，“无二”指无能取所取。很显然，佛教的空有论是一种中道理论。有偈说得好：“故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。”[4] 在德慧看来，无为法是真正的有，即“本有”，相对而言，有为法表面上有，其实本无。他说：“无为法本有故无生，无生故无老灭。有为法具有二种，二相喧动，故非寂灭。无为法解脱此二种，三相既无喧动，故名寂静。”[5]

应注意的是，瑜伽行派强调无为法实有，即强调非存在（无为法）存在，不能理解为：无为法能以一个具体对象独立存在。因为它只能以诸有为法的毕竟空的体性的形式存在。《成唯识论》说得极其明白：“诸无为

---

① 《辩中边论》，《大正藏》第31册，第469页。
② 《辩中边论》，《大正藏》第31册，第469页。
③ 《辩中边论》，《大正藏》第31册，第469～470页。
④ 《辩中边论》，《大正藏》第30册，第46页。
⑤ 《随相论》，《大正藏》第32册，第162～163页。

法离色、心等决定实有，理不可得。”[1] 意为：如果认为无为法有离开色心的独立实有，道理上是说不通的。

还应看到：在特定的意义上，无为法又是无，是真正的非存在，或者说是“假施设名”。《成唯识论》云：“真如亦是假施设名。……遮执为有，故说为空。……理非妄倒，故名真如，不同余宗离色心等有实常法，名曰真如。故无为非定实有。”[2] 意即，强调无为法是空无，是假施设，也是有针对性的，即是为破斥说它是实有的偏执而说的。因为佛教所说的真如无为法不是色心等法之外的另一实法，而是其体性，是真的，是如。由于不是实法，故说无为不是实有。

总之，无为法既是真有，又是空无。抓住了实质，说有说无都无错，而如果不能做到这一点，不管怎么说，都一无是处。从语言的层面看，说无为法是实、是有，是相对于外道的恶趣空而言的。为予以铲除，瑜伽行派便于“无所有中建立世俗假设名言”，承认真空本身是妙有[3]。另外，该派针对将无为法理解为实有法，又强调无为法本身是毕竟无、毕竟空。以上说无为法是实有或非实有（假施设名）都是为破斥片面的虚无论和实有论而从否定的方面立论的。从肯定方面，全面地说，无为法是空有不二或既有又无，既真又妄，既常又无常。质言之，无为法是空，但这里的空是“善教空”、中道空。法空的理由是此法缘彼法，没有自性，不能自生，故空，同时，此空又是有，因为它能如实知是有。以这样的体认，“悟入空性，如实无倒”[4]。

善教空也就是中道之空。这是对空的更高层面的阐发，即对空的最胜解。因为空是万法之真实，其特点是远离有、非有二边，即既不是外道所说的片面的有，又不是外道所说的片面的“空无所有”或非有，而是既有又无，既实又空，真空妙有，空有不二。一方面，它看到万法无有自性，唯是假名，另一方面，它又看到它们有“其实”，此实就是真如。瑜伽行派还认为，尽管空深奥甚至神秘，但对空是可以得胜解的。胜解的标志是：既取又舍。所谓取，即“唯取其实，唯取真如”，所谓舍是最胜舍，即于一切法不执著，不起心动念，平等一如，“如实观察，于一切处具平

[1] 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第78页。
[2] 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第82页。
[3] 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第713页。
[4] 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第488～489页。

等见，具平等心”，即使碰到劳倦，也能让“身无劳倦，心无劳倦”[1]。于佛法、佛道、众生、烦恼、涅槃等都能以中道立场对待之，既求佛道，又不执道，看到其体性同样是假名。换言之，佛所证的真正的真实是“无二所显”。所谓无二，就是既非世间所说的有又非它所说的无的一种实相，“有及非有，二具远离，法相所摄，真实性事，是名无二，由无二故，说名中道，远离二边，亦名无上”[2]。这也就佛菩萨所说所证的真实，证此真实即成佛。概言之，对空、真如、无为法的中道立场的根本特点就是远离二边。“立有情有生有灭，是名一边，……立生灭者无所有，是第二边。……唯于诸行，安立生灭，是名中道，远离二边。”[3] 因为无为之法“无相无性、无生无灭、无染无净，本来清净，自性涅槃。非过去，非现在，非未来。非亲非离亲，非缚非解脱。非苦非乐，非不苦不乐，唯是一味，遍一切处，皆如虚空”。“无形色，不可视见，无所依住，无所攀缘，不可显现，不可了别，不可施为，不可宣说。”但它又是“真如实际法界”[4]。

世亲菩萨对空之类的无为法的论述也体现了上述中道特色。一方面，他强调：包括空在内的一切法“无性，空无所有”，“空名无相，无相亦空，是名为空。空名无念，无念亦空，是名为空。空念亦空，是名为空。空中无善无恶，乃至亦无空相，是故名空”。另一方面，尽管一切皆空，但空不离有，或空就是有。正因为空是有，所以有众生要度，有苦要除。正是有众生、有苦，因而有佛出世，“是诸如来皆于空法中说诸法相”，如燃灯佛于空法中说诸法相，牟尼世尊于空法中说有文字，即立诸言教。但这些有，又不是实有，因其体性毕竟空，因而是假名字。佛尽管乐说无穷，但“无所示，亦无受行”，“当如是法性相尽空，书者亦空，识者亦空，说者亦空，解者亦空，从本来空，未来亦空，现在亦空”[5]。

最后，说空说有，即使据中道而宣说，都不究竟。因为不管怎么言说，充其量是依诠谈旨。诠即言诠，用言语去说，去描述。旨是所述的对象，这里的旨是指真如妙体。它本不可说，不可思议，亦不可得，非言能

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第487页。
② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第487页。
③ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第795页。
④ 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第706页。
⑤ 《发菩提心经论》，《大正藏》第32册，第516页。

言，非识能识，唯圣智能证，唯佛能证。佛为了教人由缚至解脱，由妄返真，便设种种言教，强寄言诠，以显真如，此即依诠谈旨。尽管这是一种难为能为，但只要有言诠，不管说得多么好，都是有相的，都不究竟，甚至仍在俗谛中打转。因此谈空悟空的最高境界是废诠谈旨，即教人不落言诠，离言绝相、言语道断，直契密旨即真如。这种唯圣智能证的、离言绝相的谛理，按佛教以外的存在标准无疑是一种非存在，但它同时又是最真实的存在。唯其真实，才有帮人获究竟解脱的巨大、殊胜功能。当然，它是不可言说的。一经言说，无论是说它存在，还是说它不存在，或说它既存在又不存在，既非存在又非不存在，都将歪曲它的本来面目。为帮助人们窥见其庐山真面目，瑜伽行派对之作了不同的论述。

从区分有为法与无为法的动机上看，作出这种区分是一种不得已的方便之举，而非究竟。因为有为无为在本质上都没有什么区别，是对同一实法的两种不同描述。就本质而言，都是假立的名言，不是实相本身，是遍计所执性相，但理解得当，有助于人们接近诸法实相的作用。“是中有为非有为，非无为，无为亦非无为，非有为。”为什么这样说呢？“言有为者，乃是本师假施设句，……不成实故，非是有为。”“言无为者，亦随言辞，设离有为无为。”如是来看，有为无为，两者本无差别。明白了此道理，“此所得者”便知道“无实有为无为”[1]。它们都是名相、假施设。造此假名，目的在于引导众生趋入等正觉。正觉本是离言绝相，但没有言语引导、诠释，众生难窥门径，为引导众生，便假立名相。正如手指不是月亮本身，但手指有指向月亮进而让未见者朝向月亮的作用。一切法本是离言法，但“为欲令他（凡夫）现等觉故，假立名相，谓之有为”，同样，“言无为者，亦是本师假施设句。若是本师假施设句，即是遍计所集言辞所说……不成实故，非是无为”。也就是说，尽管把法分为有为无为法，本身与道不合，但又不能不如此，不是“无事”而说。这“事”就是圣者悲悯众生，为了让他们也证得无上正等正觉。如果不明白这一点，将两者绝对对立起来，以为世界上实有这样的两类法，那么这样的觉慧不是圣者的“出世间慧”，而“犹如幻事迷惑觉慧”，其特点是：不明两者区分的目的和实质，虚妄分别，“于中发起为无为想，或为无为差别之想”[2]。

---

① 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第714页。
② 《瑜伽师地论》，《大正藏》第30册，第704页。

要明白这里的道理，关键是理解佛说法的特点。佛有时是方便说，有时是究竟说，有时是权说，有时是实说，有时是从事上说，有时是从理上说。而对于同一对象，有时用不同的语言、从不同的层次上去说。例如，对于一般的事物（瓶、衣、我等）、构成元素（蕴、根、处等）、净染因果差别（如苦染灭道等）和我空二法，佛常从世俗谛和胜义谛的角度去宣说。中观学派概括说："诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。"瑜伽行派则概括为四重二谛，即在上述二谛的基础上，又从世间、道理、证得和胜义四方面将每一谛区分为四个层次。例如，在第一世俗谛中区分开：第一世间世俗谛（有名无实谛，意谓世人执著的瓶、我等都是从名上安立的心外之境，并无实体）；第二道理世俗谛（随事差别谛，意谓蕴处界等是随事相、义理而安立的）；第三证得世俗谛（方便安立谛，即是说，四谛等法是为了让人得圣果而安立的）；第四胜义世俗谛（假名非安立谛，二空真如之理是依二空的诠门而施设的，但它不像上面的四谛差别那样为方便而安立）。

就胜义谛来说，也有四重：一是世间胜义谛（体用显现谛，要说明的是蕴处界等法，旨在呈现其体用）；二是道理胜义谛（因果差别谛，要说明的是四谛差别，是根据知断修证染净因果的道理而立，是殊胜的无漏智境）；三是证得胜义谛（依门显实谛，要说明的是二空真如，是依二空的诠门而证得此理的，不是凡智能证得的境界，故说证得胜义谛）；四是胜义胜义谛，即废诠谈旨谛，是不落言诠的契证圣智之谛。它强调的是：一实真如之体不可能通过言语、推论、思议来把握，只能借助根本无分别之智，才能如实证得。一落言诠，便离它而去。只有言语道断，如实证悟，才能证得。

就有无这一问题来说，世俗谛认为，的确有非存在，有无，但这种非存在像镜中花、龟毛兔角一样不存在。它们就是遍计所执的法。质言之，常识包括科学所承认的现实世界是不存在的。世界就完全是无吗？不。有真实的存在。唯识宗从两个层面作了阐述。第一，从世俗谛上说，三科五蕴、四谛、佛教说的法我二空的确是存在的。这种存在可从事和理上加以说明。从事上分析的，构成了道理世俗谛，从理上来说，理又有浅深之别。浅层次的理构成了证得世俗谛，深层次的理构成了胜义世俗谛，如图17－1所示。

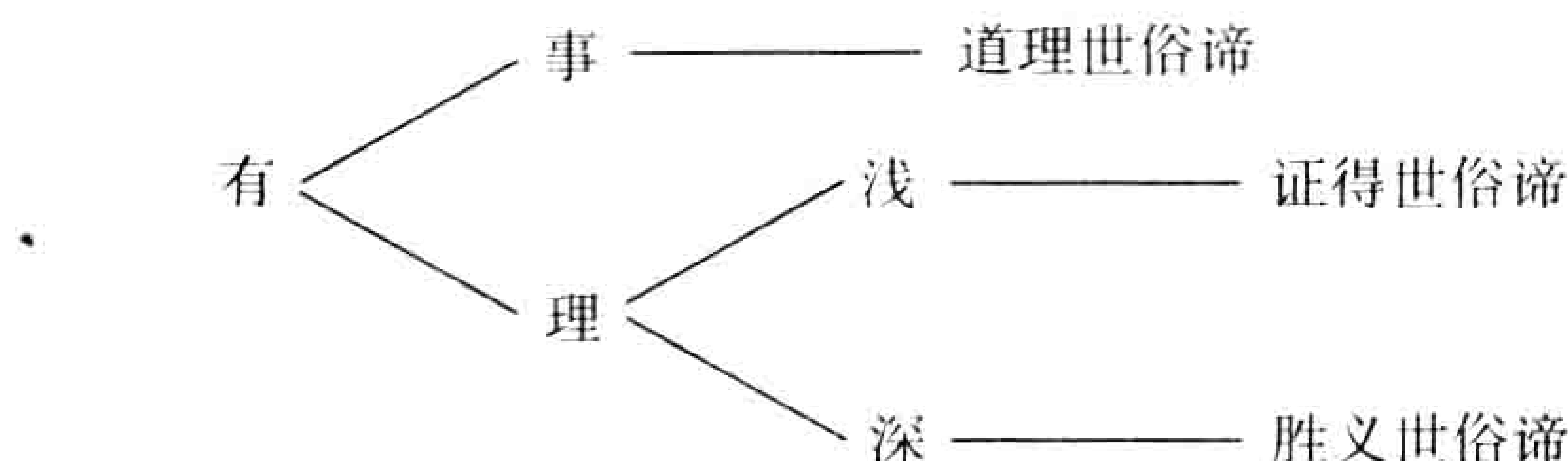


图 17－1 "事""理"释义（1）

第二，从胜义谛上阐发。从事上说，三科五蕴诸法是存在的事相，对它们的胜义分析构成了世间胜义。从理上说，四谛、三性三无性以及二空真如都是存在，而且是存在的理体，都通过事相表现出来。对它们胜义阐释有浅深之别。浅的构成了道理胜义谛，深层次的理有诠和旨之别。证得胜义谛为诠，而胜义胜义谛为旨。它废诠立旨，强调：真如理体离言、离思议、绝相，是万法的本来面目，真实不虚，如图 17－2 所示。

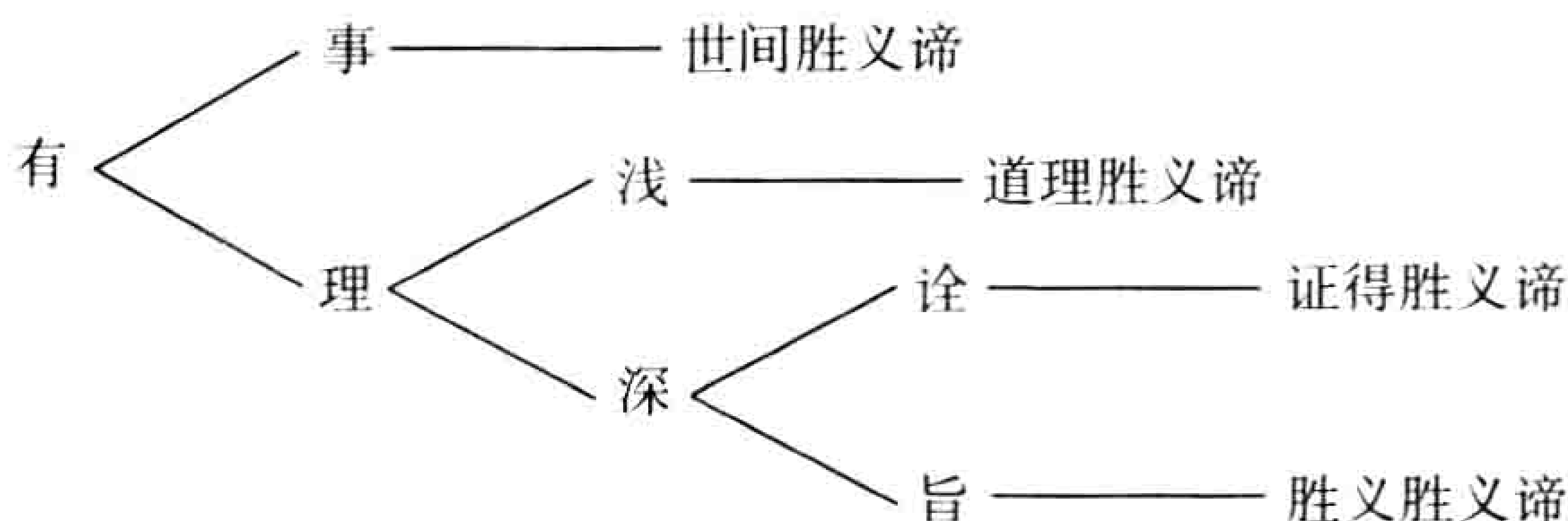


图 17－2 "事""理"释义（2）

总之，真正的无为法或法性或真如，"有无具非，心言路绝，与一切法非一、异等，是法真理，故名法性"，意思说，法性或真如是假施设。而说法性的目的就是让人远离有与无、一与异的分别，做到心言路绝，回归诸法如一如常的本体或真理[1]。

第五节 小结：佛教有无之辩的同异之辩

在有无之辩或空有问题上，佛教内部各派别，不管是印度的，还是中国的，的确发表了不同的看法。例如，小乘总的精神是肯定有。当然，在说有时，各派强调的范围和程度不尽相同，如有的说我法具有，有的说我空法有，有的说唯有现在法实有，有的说现在法中只有一部分法实有，有的说出世间法实有，有的说只有假名实有。而大乘一般是强调空的，尤其

① 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷傑校释，中华书局，1998，第 82 页

是从中道立场上阐述空理。吕澂大师说："对法空的解释，小乘对佛说很拘泥，认为（特别是有部）凡佛说都存在。……它们不承认万法皆空，最多只承认人无我，所谓人空法有。小乘中也有主张法无我的，如上座部，但也是用分析方法得出来的……这样来理解，当然很不彻底。如果一件东西，待打破时才能认为空，那么未破之前，很难有此认识。"当然大众部中的大空宗或方广部有"恶趣空"的一面，如认为佛不说法，现在所传佛说，是出于变化。佛、布施都是空，信徒对佛行布施也没有什么果报。龙树称之为"方广道人恶趣空"。"大乘的看法就不然，认为一切皆空，法的自性也是空，所以说一切法的存在如幻如化。"[1]

就占主导地位的大乘来说，其内包括中国各宗派在内的诸派在析空、述空、入空的过程中，都阐述了自己在内容和形式上极有个性的理论。一般认为，中观学派偏空，而瑜伽行派偏有。即使就佛 49 年的说教来说，也不是铁板一块，而有内容和形式上的差别。这些差别具体表现在如下方面：第一，诸教的因缘不同。智者说："教本逗缘"，意即教是基于特定的因缘、针对特定的情境而形成的。尽管所说谛理不一不异，但因缘不同，教所表现的内容和形式便有不同。"缘略为四，教亦有四"，即藏通别圆[2]。第二，由于各种教法都是针对有特定根机的众生所说，因此适用范围和内容上有各自的特点。第三，尽管各教的目的都是要开示悟入佛之知见，畅述圣意，揭示万法实相谛理，但由于要考虑因缘和根机，因此知见的表现方式是不一样的，在教法中的地位也不一样的。智者说："众经半满、大小之殊，体有傍正，正即实相，傍即偏真，偏真或时含实相，实相或时带偏真，而通称实相。"[3] 意即：诸法尽管都是在诠实相，但实相在众经中的地位是不一样的，有的处在正中心的位置，有的在边缘，或隐而不显，因而有偏真的一面。但不管怎样，不圆满的经、小经都包含有实相谛理。第四，尽管诸教都有"破疑生信"的作用，但作用的方式、大小不尽相同，如藏通二教以权实二智，断四住之疑，生偏真之信，不能使小乘及方便菩萨断大疑、生大信，华严类经典能断外界疑、生圆信，但未断近疑，不能生远信。而《法华经》则不同，它用佛菩萨的权实二智，断七种方便最大无明，同入圆因，破执近迹之情，生本地深信，乃至是等觉，也

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2005，第 73 页。
② 《法华玄义》卷第七上，《大正藏》第 33 册，第 761 页。
③ 《法华玄义》卷第九上，《大正藏》第 33 册，第 793 页。

可使之断疑生信[1]。

但又应看到，佛世尊以及后来的诸宗派对空有问题的言说尽管很多，但正如智者大师所说：诸言实"一相一味"，所谓一相，指"众生同一真如之相也，……一切法无住无相，即无差别"，所谓一味，指"一乘之法，同诠一理"[2]。也就是说，佛教的各种言论里面的确有微言大义，或有"圣意""大旨"，或"出世本怀"，或"大事因缘"，但此大旨只有一个，就是展示宇宙人生的本来面目，或实相或第一义空。极解此理即解脱，即为佛，反之即为轮回六道的受苦众生。不达此大旨，解释得再多都无用，甚至可能开口即错，而悟此大旨，怎么说都行。更重要的是，如果悟此大旨，在佛教中看到的就不是诸乘、诸教、诸家的纷争和对抗，不是大小乘的相互攻击和诋毁，不是硝烟弥漫的战场，而是完整和谐的体系，是三乘归一乘的井然有序。根据智者的解读，"教本一实"[3]，方便为三乘（声闻、缘觉和菩萨乘），或者说，佛说了一乘佛法，即圆顿之教，但由于众生根机不同，于是方便说为三乘或藏道别圆四教或大小二乘。圆顿之教不在方便诸乘之外，就是贯穿于其中的红线或基本思想。智者的这一解读将世代佛学大师打通大小乘、圆融显密的理想真正变成了现实，也将看待大小乘的正确态度展现在了人们面前。常见的倚小贬大无疑不可取，同理，学大乘的人也应不轻慢小乘。所谓不轻慢，即"不倚圆蔑偏，重实轻权"，而"须顺佛旨，将护物机"。因为一切都离不开条件，"偏圆约教，权实约法"，在特定的条件下，如对只适用于小乘法的人，说权、说偏可能比直宣圆理更好[4]。总之，佛在不同时间、地点尽管说了不同的乘和教，但它们不是不同的教，而是一乘一教，只有"一相一味"。就像一雨可以滋润出不同的树木、一地上可以长出不同的庄稼一样，它们尽管不同，但都出自一雨一地。同理，诸说教尽管形式内容有别，但却是一实法在不同条件下的具体展现。智者说：如来所说诸法"一相一味"，"言一相者，众生同一真如之相也，……一切法无住无相，即无差别，如一地。""一味者，一乘之法，同诠一理，是一雨也。"[5]

---

1 《法华玄义》卷第九下，《大正藏》第33册，第797页。
2 《妙法莲华经入疏》上海古籍出版社，1990，第227~228页。
3 《妙法莲华经入疏》上海古籍出版社，1990，第112页。
4 《妙法莲华经入疏》上海古籍出版社，1990，第337页。
5 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第227~228页。

诸教尽管内容和形式有别，但都是一乘佛法有不同深浅、圆偏特点的显现，因此没有根本区别和冲突。智者说：“虽说种种道，其实为一乘”，佛说三乘，说四教，说八万四千法门，不管其分类多少，从宗旨上看，只说了一乘法门，即旨在开示世界的本来面或实相。如果把佛法分为声闻、缘觉、菩萨三乘或三方便法门，那么可称做“开三”，而“开三”其实都是为显一。此即“开三显一”，例如，就为声闻缘觉开显的二乘来说，所讲的道理主要是空理，似有偏空的一面，但贯穿其内的精神实质仍是实相谛理。故智者说：“二乘真空，自有实相。”[1] 另外，不管是什么乘，都是为开示悟入佛知见这一大事因缘而建立的方便法门，终不究竟，因为它们都有言说，有相，有著。当它们的破执著、以毒攻毒的目的达到了，为了不生新的执著，就要将这些法一起破除掉，此过程即是智者所说的废三显一，即废三乘，立一乘佛法。这一说法同样适用于后来产生的各宗派。而当进到了更高的阶段，连这一乘也要废除，此即是“废教”，亦即是“废诠归实”。

从本迹关系看，诸经诸教以及后来的各宗派都是平等不二的关系。本是本体，是实相或理本，迹是本体显示出来的踪迹、事相。本与迹的关系像体与用、理与事的关系一样，是不二的。有本，必有迹显，“诸迹悉从本垂”。佛在各种因缘下为特定众生所说的特定的解脱法门，以及后来各宗派对佛之言教所作的创发性诠释，都是迹，都是佛所证得的实相之理的具体显现，或者说是佛依本而生发开来的“迹”，纵有千差万别，如表现为声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，或表现为藏通别圆四教，或演变为中观、瑜伽，但却不过是同一实相之理的显现，即不过是为了“发迹显本”，各乘各教“皆是方便分别”，皆是本之垂迹[2]。从文本的角度说，“本”即文本的根本、核心，“迹”即本的种种具体表现。这里本迹关系有不同层次。第一，佛要传递的圣意与其所发表的言说是基本的本迹关系；第二，佛教的契经与印度及中国各宗派的解说构成了又一重本迹关系。就前者来说，佛的诸言教既有不同，又有同一性。这种同一性一是表现为诸教相互渗透、相互包含或具足。智者说：“声闻藏中有菩萨为影响，……菩萨藏中亦有声闻人。”[3] 二是，诸经虽教相各别，但“教意唯一”，经体始终贯穿

1 《法华玄义》卷第九下，《大正藏》第33册，第797页
2 《法华玄义》卷第九下，《大正藏》第33册，第798页
3 《法华玄义》卷第十，《大正藏》第33册，第813页

在诸经之中。只要是佛的言教，都莫不以显诸法之实相为旨归，因此“实相为诸经作体”。这是智者对经体的断然不同于“旧说”的新解。智者认为，唯有实相谛理才是诸经之体。当然它有不同的表述方式，如“实相般若”“不思议止观”“第一义空”“如来平等法身”或“如来大般涅槃”等。“当知，诸经毕定须得实相之印。”[1] 也就是说，经体就是实相，以一实相为法印，此即一实相印，而非三印。由于教化所处的因缘、所对的根机不同，因此此经体的呈现形式各不相同罢了，有的用权说方式，有的用实说方式，有的权实兼并，有的直说，有的譬喻说，等等，有的表现为小乘典籍，有的表现为大乘，不论如何，诸经都不过是关于这一实相的不同表述、显现方式而已。

佛教内的大小乘孰优孰劣之争持续了2000多年，根据智者的判教，这一争论是该结束的时候了。从事相上说，佛于49年说法不止，乐说无穷。而佛在说法时，除契理之外，还要契机，即要根据所面对的对象讲说义理深浅各别的谛理。这样便形成了经的大小乘。大小乘的区别一是在于对象根机的利钝，二是在于法理的深浅。一般来说，佛为利根者说甚深圆满的大乘，而为钝根者说义理较浅的小乘。小乘中又有声闻与缘觉之别，于是佛乘便有菩萨乘、声闻乘和缘觉乘这三乘之别。尽管有这种区别，但大小都为佛所说，而且其中的核心内容并无区别，只是说法的方式不同而已。就此而言，佛“演说一乘无三差别，皆悉到于一切智地”[2]。从形式上说，“大小各具十部”，从内容上说，都会阐发“实义”，而“实义者空”[3]。

不管佛说了多少法，后来形成了多少乘，其实“只是一大乘法也”，十方谛求，更无余乘，唯一佛乘，一佛乘即具三法，亦名第一义谛，亦名第一义空，亦名如来藏[4]。读者总是通过迹来显本的，故智者说：“发迹显本。”尽管体现文本之本要诉诸迹，但由于迹与本毕竟非一，因此“解迹中事理之粗妙，终不能解本中之事粗，况解本中之理”，至于本迹要显的妙理更是高悬，“妙理则非迹非本，不思议一也”[5]。这就是佛教

---

① 《法华玄义》卷第九上，《大正藏》第33册，第792页。
② 《法华玄义》卷第六上，《大正藏》第33册，第751页。
③ 《法华玄义》卷第六上，《大正藏》第33册，第753页。
④ 《法华玄义》卷第四上下，《大正藏》第33册，第741页。
⑤ 《法华玄义》卷第七下，《大正藏》第33册，第770页。

解释中不同于其他文本解释的独特之处。之所以如此，是因为佛教文本所诠释的义理既有文字可传递、解释者能借理性理解的逻辑意义，又有只能通过证悟（而非解悟）而把握的非逻辑的、非理性的意义。用智者的话说，“粗”事、“粗”理是形而下的，可指称、可言的、可理解，而粗之后的妙则相反，唯有经过行者的实修实证才能窥其庐山真面目。从言说上说，迹中十粗之境是可言说的，当然这种言说只是权说，而非实说。实说只由有圆智、圆行、圆解的人作出。当然由于权实之间存在着辩证的联系，例如，本由迹显，实由权显，因此在一定的程度上可借“开权”而“显实”，在这个范围内，“权即是实，无复别权，故言开权显实”，但是由于终极谛理不关文字，因此求助于迹，诉诸权说是无济于事的，必须“废权显实”，只有言语道断，心行处灭，才能真正回归真如妙理[1]。

就中观和瑜伽两派来说，它们相对于契经这一“本”来说是“迹”，不过其目的都是试图对佛之空无论作出更接近本来面目的阐释。同时，它们要阐释的课题、所把握到的实质也没有根本差别，只是解释的角度、方法、方式、内容不同罢了。例如，首先两者都讲性空，且都是根据中道来解释。其次，都讲缘起，中观讲真如缘起，受用缘起，如《大乘起信论》认为，一切有为法都是真如的用的表现，而龙树的“受用缘起论”在此基础上又进一步说明了事物缘起的过程，即能取和所取相互结合、作用便导致了法的现起。瑜伽行派提出的“分别自性缘起”和“阿赖耶识缘起”认为，一切法都是由阿赖耶识中的种子在获得了相应的条件的过程中产生的，这实际上是说，主体和客体相互结合便导致了法的现起。事物之所以千差万别，主要是由于它们的种子的自性各不相同。在阐发中道妙理时，龙树等主要是通过论述有与无、真与假、不空与空、俗谛与真谛的关系来展开的，而瑜伽行派主要是通过分析三性或三相、三无性的实质和关系来展开的。例如在分析自性时，两派都认为有两种自性。一是假说自性，即一般常人所说的自性，他们以为，事物都有自性，因而是存在的。二是离言自性，即事物的本来面目。两派都认为，两者都既有又无。说离言自性是无，是“无见”，说“假说自性”为有，是有见。二见都不应有，因此应是“二无”。其实，两者是体用关系，万物的体性是离言自性，而假言

---

[1] 《法华玄义》卷第七下，《大正藏》第33册，第770页。

自性其实是为这一体性的用所安立的假名。这就是真理，就是胜义谛。这是《解深密经》的“胜义谛”思想。这里所说的两种自性，分别就是后来所说的遍计所执性和圆成实性。世亲等为了说得更明确，中间加了一个“依他起性”。

就佛教的有无之辩与中国、西方的有无之辩的关系来说，也是同异兼有，当然在不关系中有不同的具体内容及特点。例如，就佛教与中国有无之辩的关系来说，是相同大于相异，无论是在动机、目的、问题指向、切入角度上，还是在侧重点、方法论程序、具体内容及论证上，都是如此。就佛教与西方有无之辩的关系来说，则是相异大于相同，其根本原因是两种理论的价值诉求存在着重大差别。这已在前面有关部分作过较充分的讨论，不再重复。

下篇　非存在的多维审视

我们热衷于思索和探究非存在问题，目的不是要“原创性地”提出一种新的惊世骇俗、耸人听闻的非存在论，更无意于通过它得到非学术的好处。本项研究没有任何外在的、功利的、世俗的动机，纯粹是由有关形而上学问题本身的魅力所促成的，完全出自一种比较纯粹的学术追求，即通过这一研究，为化解“有无”本身带给我们的困惑、推进人类的“有无之辩”进而附带地为解决人生哲学的价值论和解脱论问题，作一点力所能及的贡献。

不可否认，在切入这一研究时，首先会碰到这样一个前提性的、价值性的问题：既然“有无之辩”要研究的对象中包含着“无”，而“无”就是没有，似不能成为被认识和研究的对象，因此这一研究如何可能呢？即使有可能，这样的研究又有什么意义呢？这样的研究会不会与科学发生冲突？对于这些问题，在本书前面的许多地方，尤其是在导言中，我们都作过回答，这里只拟根据海德格尔的有关经典论述稍作分析。他不仅重视对“无”的研究，有力地论证了这一研究的可能性及其根据，而且把它抬高到无以复加的地位，强调追问“无”的问题既是必要的，又是必然的，没有这样的问题，就没有形而上学，因为“若‘无’以任何一种情况成为问题，那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定，而乃是此对立关系才唤起人们提出追问在者的在这一真正的形而上学问题”[①]。他还说：“询问在者的问题一经开端，询问非在者，即询问“无”的问题也就随之而现，……对“无”进行发问的方式足以成为对在者发问的标尺和标记。”[②]

---

① 海德格尔：《形而上学是什么?》，载熊伟编《存在主义哲学资料选辑》，商务印书馆，1997，第358页。

② 海德格尔：《形而上学是什么?》，载熊伟编《存在主义哲学资料选辑》，商务印书馆，1997，第358页。

在一些人看来，谈“无”必定陷入虚无主义，而海德格尔认为，追问“无”恰恰是“真正克服虚无主义的第一个而且是唯一有效的步骤”①。事实也能说明这一点。古今中外的许多哲学家出于形而上学的自然倾向纷至沓来。尤其是在东方哲学中，“无”不仅一直是主流哲学中的中心话题之一，而且受到了全方位、多角度、多层面的探讨，如深入到“本体之无”“境界之无”“工夫之无”等多种非存在形式之中探赜索隐，建立了各种争奇斗艳的学说体系。在西方哲学中，它的地位尽管没有它在东方哲学中的地位那么高，但它不仅是贯穿整个西方哲学的一个问题，而且在古代、中世纪和现代还出现过几次小规模的研究热潮。现当代西方哲学的非存在研究虽算不上壮观和声势浩大，但绵延不绝、别开生面，通过“玩”迈农的对象理论所引出的“本体论迷津”这一游戏，在将非存在研究引向纵深的同时，演变成了本体论乃至形而上学向前发展的一个源头活水。

既然它是一个可以研究且有不可替代学理意义的问题，因此本部分将试图在前两部分描述现象学式的研究的基础上，“接着讲”一点什么，如挖掘、发挥非存在研究对于哲学本体论、认识论、人生哲学和有关学科的潜在意义，进而扬长避短，对这一研究向广度的拓展和向深度的推进作一些进一步的思索，阐述自己的一孔之见。还须说明的是，本部分经常提到的“本体论”一词尽管是广义的，但多在存在论（ontology）的意义上予以使用，很少涉及本根论、实体论意义的本体论（ousiology），因此最好把它当做存在论。之所以仍用“本体论”，主要是方便和习惯的缘故。

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第202页。

第十八章　非存在研究的语言哲学维度

本体论问题之所以千古难解，有其多方面的秘密，其中一个是它建立起了自己的特殊语言王国。马克思和恩格斯说："正像哲学家们把思维变成一种独立的力量那样，他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学语言的秘密，在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。"[1] 这里的哲学主要指本体论。传统的本体论正是利用哲学语言的秘密在思想的王国建构了种种关于世界的本体论体系。非存在问题是本体论的重要问题，语言对其复杂难解无疑起了开山鼻祖以及推波助澜的作用。因此要解开这个本体论之谜，穿越所谓的"迈农迷津"，必不可少的工作就是揭露有关语言的秘密。不分析有关的语词，不澄清它们的用法及意义，将陷入混乱的泥潭而不能自拔。就拿"非存在是否存在"这一问题来说，由于这里的"非存在"和"存在"都具有相对性、歧义性，不同的人在使用时可以赋予不同的意义，甚至同一个人在一同语境下也可能有大相径庭的用法，因此如果不予以澄清和限定，将无法找到确定的答案，而永远陷在"公说公有理，婆说婆有理"的尴尬境地。

早在中世纪，马克西姆在讨论上帝的存在问题时就指出，"存在"既可指本质，又可指具体的存在者。如果指的是后一意义，那么既可说"上帝不是存在而是非存在"，又可说"这一非存在存在"。因为这里的"非存在"是指不同于或高于具体存在者的对象，因此第一句话说的是上帝不是具体存在物，而是一种非存在，第二句话说的是上帝作为非存在无疑是存在的。不难看出，对"非存在"的理解不同，说"非存在存在"的含义与真假性是不一样的。如果像马克西姆所主张的那样，"非存在"指的是对具体存在物的超越，或不是某一个具体事物，那么在这种意义上说"非存在存在"无疑是正确的[2]。

1　马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社，1961，第515页。

2　Armstrong A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 494.

第一节　“正名”及其方法论

本体论的语言，如“有”与“无”、“是”与“非是”、“存在”与“非存在”、“有”与“空”等，的确形成了一个特殊的王国。其内九曲十八弯、迷宫套迷宫。当然也应承认，这些语言的运用也造就了许多有价值的、令人着迷和神往的研究对象。“无”“空”等词指的是一个什么样的世界？东方的许多哲人智者为什么乐于谈空说无？等等。其中的一些问题不仅有求真的意义，而且有价值论、解脱论的意义，因此引来了“无数英雄竞折腰”。英国天体物理学家巴罗在新近出版的一本从科学和哲学双重角度研究无的著作中说：“几千年来，它（无）一直是一个魅力经久不衰的论题。哲学家争取理解它，而神秘主义者梦想他们能想象它，科学家力求创造它，天文学家徒劳地寻求确定它的位置，逻辑学家对它望而生畏，科学家却渴望由它召唤一切，而数学家达到了目的。与此同时，作家和爱开玩笑的人乐于竭其所能，激起对无的无谓的纷扰。沿着所有这些通向真理的小径，无作为某种意想不到的关键性事物而出现，基于它，我们有如此多的中心问题得到了仔细考虑。”[1]

不过，尽管对之不乏研究，但就整体来说，该领域仍是荆棘丛生、迷津紧锁，有关概念仍属“尚未被领会的概念”[2]。有鉴于此，人们不约而同地把它称做“本体论迷津”。“解铃还须系铃人。”既然这一王国是语言的运用造成的，因此“解铃”的办法主要应从语言分析入手，即应花一定的力气对有关概念进行如孔子和荀子等所说的“正名”。尽管这不是唯一的或最有效的办法，但至少是冲出迷雾的必不可少的一个途径。因为这里的问题肯定与我们在语言、思想、实在三者的关系问题上犯了某种错误有关。因此当务之急是从清理名实关系入手切入有无之辩。

一提到语言分析，我们首先不由自主地想到的是现代西方的语言哲学、分析哲学。在这类哲学看来，哲学的任务不是产生新的理论，而是通过语言或语法分析澄清混乱，最终达到铲除因语言误用而产生的形而上学问题。在较温和的分析哲学看来，语言分析不是解决哲学问题的唯一途

---

① 巴罗：《无之书》，何妙福、付承启译，上海世纪出版集团，2009，“序言”，第1页。
② 巴罗：《无之书》，何妙福、付承启译，上海世纪出版集团，2009，“序言”，第1页。

径，但正确予以理解和运用，仍不失为解决哲学问题的一种有效的方式和途径，至少是一个重要的准备或条件。其实，早在2000多年前这一工作对于学术乃至政治的重要性，就已为孔子和荀子认识到了，荀子还对名实等问题从哲学的角度及具体操作的层面作了颇有建树的探讨，如《正名篇》中对有关语言进行了在现代以前堪称"创举"的"正名"或分析。

为什么要有语言分析或正名？从肯定的方面来说，通过正名，让名实相符，就可做到"名定而实辩，道行而志通"，即名称确定有利于看清事实，进而有利于原则的实行和人际的沟通。从否定的方面看，正名有利于消除"名守慢，奇辞起，名实乱"（放松对约定名称的遵守，奇怪的言论泛滥，名实相违，进而混乱）。荀子认为，他以前以及他的时代的许多争论之所以陷入困境，其中一个重要根源就是语言或名实关系上陷入了混乱。其表现有三：一是"用名以乱名"，即用名称扰乱了名称，如"见侮不辱"之争；二是"用实以乱名"，即用实物扰乱了名称，如"山渊平"之争；三是"用名以乱实"，最典型的是"白马非马"之争。怎样消除混乱呢？荀子认为，第一，要弄清名称的本质和起源。名称是一种符号，是由人"随而命之"，或由人制定的。在制定的过程中，制定者有一定的任意性，因此"名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名"。从起源上说，刑法的名称源自商朝，爵位的名称依照周朝，常用的语言、"散名"则沿袭中原地区的约定。第二，制定名称尽管有任意性，例如，在把新造的家具称做"桌子"时，既可以创造这样的符号，又可以制造那样的符号，如把它称做"椅子"，但制名不能无中生有，它总是在有什么东西要表达的前提下创制出来的，总有实与之相对，或一定有相同或不相同的东西需要区分开来，"故知者为之分别，制名以指实"。第三，名称确定了，为大家所认可，约定俗成了，使用的人就必须予以遵守，如不能再随意地把桌子称做"椅子"。如果不遵守，轻则陷入混乱，导致无谓的争论，重则导致天下大乱。如果严格遵守，则有利于国家的安定。"迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。"[1]

荀子没有涉及非存在问题，当然不可能论及有关语言的正名问题。不过，他的有关思想对我们这里的探讨是有一定的启发意义的。首先，已有的非存在争论中，荀子所说的语言混乱都有其表现，如"用名以乱名"

---

① 《荀子·正名篇》。

“用名以乱实”和“用实以乱名”。其次，他所提出的消除混乱的方法，如在运用语言时要遵守约定俗成的规则，将约定作为强制性规则来遵守，如果无新的实在要表达，即如无必要，就不能随意新造语词。最后，理解名称意义的正确方法是回归所指之实。在有无之争中，许多人之所以轻率地否定对无的研究，主要原因是将自己想当然地理解的“无”当做非存在论者们所说的“无”或“非存在”。一般而言，强调非存在有其“有”的地位进而强调应予研究的人，在使用“无”一词时一般是遵循了荀子所说的命名路线的，即发现了一种其他语言无法表述的东西或“实”，但它又不符合常人的存在标准，因此使用“无”之类的词来表达。由于不同论者所发现、强调的实不完全相同，甚至根本不同，例如，海德格尔所说的非存在根本不同于迈农所说的非存在，因此在理解非存在论者所说的“无”等概念时，就不能想当然地予以理解，更不能把自己的意思强加给这些概念，而要遵循名实相符原则，努力去捕捉每一论者所使用的概念试图意指的特定的实或对象。因此，参与有无之争的一个前提条件就是首先要设法进到有关论者使用某些语词的语境之中，通过理解所指来理解语词的意义，切忌将自己想当然的意义赋予有关语词。特别要当心的是，只有少数论者所说的“无”指的是绝对的非存在或空无，如一部分哲学家和科学家所关注的与“零”相对应的东西以及真空中的无[1]，少数抽象派画家和富于想象的音乐家在他们的作品中试图把握的那种没有任何存在地位甚至完全不可想象的无[2]，一般而言，大多数非存在论者所说的无都属相对的无，都是某种特殊的实，只是它们太超绝玄妙，远离形而下，因此是一般人心目中的非存在。当然不同的人所“发现”的非存在是不一样的，这就需要具体情况具体分析。

在非存在论证中，不仅有上述一名多实的问题，还有多名一实的问题。例如，在佛教中，“空”“无”“涅槃”“佛性”“实相”等就是对同一实际的不同侧面、角度、层级的表述方式。在这种情况下，最容易犯的错误就是画蛇添足式地为每一个名称安立一个特殊的实在。这当然违背了“如无必要、毋增实体”的思维经济原则。王阳明、陆九渊等在这方面的探讨很值得我们注意。

---

① 巴罗：《无之书》，何妙福、付承启译，上海世纪出版集团，2009，第1、5、8章。

② 巴罗：《无之书》，何妙福、付承启译，上海世纪出版集团，2009，第7～9页。

在语言文字问题上，王阳明有近似于禅宗的看法，既强调要不立文字，又强调要不舍文字。在这里，最关键的是搞清古人创立文字以及圣人著书立说的主旨。他说："圣人述《六经》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。"[①] 如果没有把握到这一点，文字便成了杀人的利器，就变成了导致天下不治的渊薮。"天下所以不治，只因文盛实衰。人出己见，新奇相高，以眩欲取誉，徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实。"[②] 大意是，天下之所以大乱，是因为人们太看重文饰，而不注意实际。人们各自畅述自己的看法，以至新论迭出，竞相争妍，哗众取宠。其实，这混沌了人们的视听，误导人们追逐文饰，以此沽名钓誉。其结果是使人们忘记了本然和实际。在他看来，像程颐这样的人也"未得圣人作经之意"，即没有弄清圣人作经、立文字的本意。孔子在世时就知道或预料到了这一点，因此只是根据人们的问题、特定的对象及素质发表自己的看法。他不肯多说话，甚至有时说："予欲无言。"原因是怕人们执著于文字。孟子也说："尽信书，不如无书。"在王阳明看来，当务之急是厘清文与实、文本与意义的关系。根据他对圣人经典的理解，"圣人作经，固无非是此意，然又不必泥着文句"[③]。意思是说，圣人设立文字、创作经典的本意是要让人们返归自心、发明自心，因为所有一切真正的价值都在那里。为宣说这一主旨，便针对不同情况用了不同的文字表述，因此圣人又总是不拘泥于文字的。

陆、王意识到，要消除"文盛实衰""靡然争务"而离实愈来愈远的弊端，必须弄清圣人作经、立文字的本意。在"天、帝、命、人、性、心"等问题上，自古至今的人立了许多不计其数的文字，在心的问题上，也有各种各样的心理语言。过去，人们由于不知在语言、实在、思想之间作出区分，而常常把它们混淆起来，以至于把"天""帝""性""心""命"等当做不同的实在；更有糊涂者，去进一步讨论这些所谓的所指之间的主次或决定被决定、产生被产生的关系。究竟该怎样把握它们呢？王阳明说："性一而已，自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，立于身也谓之心。……名至于无

① 《传习录·徐爱录》。

② 《传习录·徐爱录》。

③ 《传习录·徐爱录》。

穷，只一性而已。”[①] 意思很清楚，所谓的实只有一个，它是宇宙的本体或本来面目，但从不同的角度去把握并用语言表达出现，则有多途，甚至“无穷”，如就其形体来说，可称之为“天”；就其作用为主宰万物运行来说，可称做“帝”；就其流转运行或发生作用的方式来说，可称之为“命”；就其体现于人之中来说，可称做“性”；就其对身有主宰作用来说，可称之为“心”。这种对性这一实在与有关多名关系的分析对于我们理解非存在的名实关系尤其是东方的非存在论有重要的借鉴意义。例如，在佛教那里，“空”“无”“寂灭”“佛性”“般若”等就不能机械地根据第一名都有一个对应的东西这一原则去理解，因为第一，它们并不意指个别事物之外的具体的东西，第二，它们的每一个并非都有一个对应的实，因为它们是从不同的角度对同一本体的不同的言说方式。

陆、王解决心物问题的方法论程序颇值得思考。王阳明说：“理一而已。……以其凝聚之主宰而言，则谓之心；……以其明觉之感应而言，则谓之物。”[②] 这里特别值得注意的是，王阳明把“物”也看做与“心”一样的指谓同一理的方式。如果这样理解，物与心、身与心就不是两种实在，而就是一种实在。由于人们看问题的角度不同、述说方式的不同，它才有两个名称。这里隐含着一个革命性的、在今天仍然是新奇的结论：心物、心身同是一个东西，用语不同，才有两类描述方式。从上面的简要分析可以看出，王阳明在研究心灵的过程中，创造性地运用了一种在当时是全新，在今天看来依然新颖如初的方法。因为时至今日，仍有许多研究心灵的人尚不知道这一方法，更不知道其价值，以至于仍陷在由语言造成的混乱之中而不能自拔。我们知道，在哲学的“语言学转向”出现之前，人们总是从实在论的立场看待心身问题，即不假思索地把心看做实在的、存在的，要么是作为实体，要么是作为属性或机能，以为人身上客观上有心，然后在认识到了它以后才有安立名称的活动，最后有“心”一词。随着“语言学转向”在心灵哲学中的推广，人们开始把这一认识顺序颠倒过来，即先把心是否存在这一问题悬置起来，而一开始就把“心”作为语词看待，通过分析其用法揭示其意义。王阳明的上述论述其实隐含了这一精神。这种解决问题的方式对非存在的研究也是适用的。

① 《传习录·陆澄录》。
② 《传习录·答罗整庵少宰书》。

在现当代西方哲学中，有关的思想更加丰富。例如，普通语义学强调：凡能“找出所指”的词都是有意义的、真实的词，反之，“都要列入语义学上的空话，毫无意义的瞎嚷嚷”[①]。这对我们探讨非存在问题也是极有意义的。不管“无”等词是抽象地还是具体地被运用的，其被接受的标准只能看它们有无所指。倡导非存在论的诸论者在用有关语词时，都赋予了它们以特定的所指，因此判断我们对它们是否作出了准确把握的标准，也只能看我们是否抓住了论者为其所编码的指称。即使是绝对意义上的“无”，尽管它不指称具体的对象，但它是有抽象的所指的，就像“零”有所指一样。此外，赖尔（M. Ryle）所指出的导致无谓争论的一个常见根源，即“范畴错误”，对于我们在非存在研究中避免无谓争论也有帮助。所谓“范畴错误”，是指把不属于一个类型或范畴的成员放进这个类型之中。如一个人在看一个师的阅兵式时，看完了所有团营的表演之后，提出：什么时候看这个师的表演？这里就犯了把师与它下面的团当做并列的类型的范畴错误[②]。在非存在研究中，不同的人所说的非存在可能属于不同的范畴，如有的指的是本体之无，有的指的是认识论、现象学之无，有的指的是境界之无，等等。另外，“非存在”中的“存在”，在西文中有时可能不是同一个词，如有时用的是“存在”（being），有时用的是“实存”（existent）。如果有这种不同，那么它们所属的范畴就是大不相同的。这是我们在理解迈农主义及迈农主义的非存在论时要特别予以当心的。

综上所述，“非存在”之类的语词尽管听起来有点神秘、不可思议，但倡导这一研究的人在使用它们时，是有赋义的，而这赋义又是由其特定的所指所决定的。当然，其所指究竟什么，这是因人而异的。尤为重要的是，其意义与人们对“存在”一词的理解密切相关，而“存在”的意义问题则又是本体论中长期莫衷一是的大问题。弗雷格之后，它还成了谓词逻辑的一个专门问题，其焦点是：存在是不是谓词，如果是谓词，究竟是一阶谓词，还是二阶谓词。既然如此繁复，在理解“非存在”之类的语词时，一定不能草率从事，尤其不能望文生义。

还应注意的是，非存在之类的语词具有相对性的特点，即不同的人在用同一个词时所指的对象是不一样的，甚至同一个人在同一篇文章中所说

---

① 切斯：《词的暴政》英文本，1938，第21页。

② 赖尔：《心的概念》，刘建荣译，上海译文出版社，1988，第10～14页。

的对象有时也有区别。同样是释迦佛所说的同一句话或一个词，在不同的场合、层面上说，其意义就不一样。例如，说有说无，这里的有无就没有绝对的意义，而必须看它是从什么角度而言的。龙树菩萨在《七十空性论》中说："生住灭有无，以及劣等胜解，佛依世间说，非是依真实。"[1]这就是说，佛常在世俗谛和胜义谛两个层面说有无。有无尽管是同样的字，但如果层面不同，其说法、意义就会根本不同。尽管可以泛泛地说：二谛所讲的东西都有实在性，如俗谛所说的世界万法是实在的，真谛所说的诸法空无所有也是真实的，此即"是二皆实，非妄语也"，但是由于不同的人有不同的存在或实在标准，因此这里所说的实就有相对性。例如，"俗谛于世人为实，于圣人为不实"，同理，真谛于圣人为实，于常人则为不实。即是说，常人以之为存在的事物对于常人无疑是实存的，但对圣人则为虚妄，是非存在。而圣人以之为存在的东西，如实相、性空，对于凡夫则为非存在。总之，同是一个"有"字或"存在"一词，真谛和俗谛所赋予的意义是根本不同的，"无"字亦复如是。因此在特定意义上可以说非存在存在，即常人所说的非存在（性空、无）对于圣人来说是存在的，而圣人所说的非存在（如诸有为法）对于常人来说就是存在的。

第二节　"非存在"与"存在"

要回答关于非存在的一系列问题，如构建关于整个世界的范畴体系是否应考虑到非存在，非存在是否存在等等，无疑不能撇开"什么是存在"或"存在的意义"之类的问题。因为"非存在"是相对于"存在"而言的，是"存在"的否定或反面，对存在的界定不同必然影响着对非存在的界定。由此所决定，非存在问题与存在的许多问题尤其是存在的意义问题密不可分，后一类问题甚至可以看做前一类问题的前提性问题。最明显的是，对"存在"一词的理解不同，对"非存在"一词的内涵和外延的理解也一定不同，对问题的回答更是迥然有别。例如，如果认为"存在"指的是个体的、有形体的、有时空规定性的东西，那么任何形式的非存在就都没有存在地位。如果认为"存在"不是存在谓词，而仅仅只是一种量化手段，或没有本体论承诺的中立量词，指的是所与或事实，那么甚至是方

---

① 《龙树六论》，民族出版社，2000，第117页。

的圆之类的矛盾、不可能对象在特定意义上也可以说有存在地位。然而，关于存在的一系列本体论问题尤其是其中的“存在”的意义问题是古往今来聚讼纷纭的难题，由此所决定，非存在问题便显得更加扑朔迷离。尽管如此，我们要探讨非存在问题，又必须知难而进，必须切入对“存在”本身的探讨。

作为名词的“存在”（being）是从动词“是”（is，to be）演化而来的。我们先来看其动词意义。亚里士多德早就注意到：“是”是一个多义词，而且其意义极其混乱。弗雷格和罗素等通过对它的各种用法的梳理，发现，尽管用法很多，但不外四种：一是表示存在（being）或实存（exist），如说“苏格拉底是”（Socrates is）。二是有等同的意义，如说“柏拉图是《理想国》的作者”。三是述谓，指出主词的属性，如“柏拉图是苍白的”。四是表示隶属关系或下定义，如“人是动物”。弗雷格等认为，本体论中所用的“是”是第一种用法的是，即存在，与其他用法无关。对于这一被称做“歧义论”的所谓标准的观点，学界是存有激烈的争论的。

欣蒂卡等尽管不赞成标准的观点，但却给予极高的评价，认为它的意义不限于语义学和词源学，而同时具有重要的哲学史和本体论意义。因为要理解本体论，必须理解古希腊最先创立本体论的哲学家在引入“to be”时的所思所想，而要如此，就要探讨他们对它的运用。标准观点由于在这方面作了独具匠心的考察，因此自然成了“许多学者的重要解释构架”[1]。不仅如此，还有论者认为它“是现代一阶逻辑的基石”，因此“任何想用这种逻辑作为他的语义表征构架的人都一定会承认这种歧义论”[2]。

尽管歧义论在现当代的“to be”理解中占据着绝对的主导地位，但仍有一些论者基于自己对作为本体论之源头和标准形式的巴门尼德等古希腊哲学家的本体论的研究，得出了针锋相对的结论。在这一反叛中，最先出来发难的是卡恩，后得到了欣蒂卡等著名逻辑学家的大力支持。在卡恩看来，歧义论的问题在于：对巴门尼德等在哲学中引入该词的动机以及赋予它的本体论意义缺乏到位的理解，不过是“贫乏的理解，由于错误的假定

---

① J. Hintikka, "The Varieties of Being in Aristotle," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 81.

② L. Haaparanta, "On Frege's Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 269.

而违背了古人的初衷”[1]。卡恩通过自己对“to be”的词源学、语义学和哲学思想史的扎实考察，发表了与标准观点格格不入的看法。由于有这种背离，他把自己的反歧义论比做“谨慎的哥白尼革命”[2]。他的“革命”有两方面：一是否定，即不赞成说“to be”可以区分出多种不同的意义，哲学所要研究的“to be”只是其中的“存在”意义。二是正面的主张：本体论在研究“to be”时，关注的不只是其中的存在的意义问题，而是集多种意义、作用、功能于一体的复杂统一体。他说：“我要否定的是这样的观点，以为把多种用法统一在‘to be’这个词中对哲学一定是有害的。”从本体论创立的历史来看，古人引入这个词时正是看中了它的丰富的表达力，如同时具有表示存在、实在性以及述谓和断真的功能。所有这些方面都是本体论要追问的。因此作为本体论对象的“to be”的用法及意义是不能区分的，也没有必要去区分。从作用上说，这样理解，不仅有助于弄清存在的意义，而且“对于哲学反思真这一概念以及认识作为知识对象的实在的本质将既具有异常的作用，又是有效的出发点”[3]。他的具体论证表现在如下方面：

第一，把语言学的“to be”用法与本体论的“to be”用法区别开来，强调本体论关注的“to be”有特定的内涵和根本有别于日常经验、语言学理解的特点。例如，语言学强调“to be”有多种可区分开来的用法及意义：（1）系词用法。它作系词是一个摆设式的或假冒的动词，仅仅只是作为时态、人称和情态等语法标记的携带者而出现的，当然从广义上说，这种用法有空间定位的作用，如指出这里、那里。（2）断真用法。说“某物是什么”，就是说它是真的，是事实、是如此。因此“是”（is）=“是真”（is ture）。（3）存在用法，意即“有”（there is），甚至可理解为“实存”（exist）。这又有三种情况：（a）作存在系词，如“there is a certain Socrate……”。这里的“is”实际上出现了两次，一次是说“有（is）一个叫苏格拉底的人”，一次是说“苏格拉底是……”。（b）作存在句算

① C. Kahn, “Retrospect on the Verb ‘to be’ and the Concept of Being,” in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 1.

② C. Kahn, “Retrospect on the Verb ‘to be’ and the Concept of Being,” in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 3.

③ C. Kahn, “Retrospect on the Verb ‘to be’ and the Concept of Being,” in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 4.

子："There is someone (no one) who does such-and-such." 这里的系动词的作用是肯定或否定从句中的主词。(c) 作存在谓词，即对某物是否存在作出断言。作为本体论对象的"to be"与语言学的用法大不相同。它尽管也有多种意义和作用，如存在、断真、述谓等，但它们是混沌统一在一起的，是一个整体。换言之，本体论关心的不只是"to be"的作为存在的意义，同时还关心断真、述谓等其他意义。

第二，在所有意义中，断真的意义即在回答"P是否是事实或是否为真"时所起的作用更为根本，至少比存在的意义还重要[1]。这也就是说，本体论的核心问题是"是与非"的问题，核心概念是"真实性"(reality)这一证实性概念，而存在只是一种技术性概念。卡恩说："存在用法总是次要的，不是'to be'这一概念中的首要的因素。"[2] 首要的因素是断真，例如，巴门尼德创立本体论的目的是要向人们指出通向真理的道理，避免通向意见的道路。而要到达真理，就要断真，知道"it is, and that it cannot not-be"，即知道它是，而不可能是非是。这里的"它"指的是知识领域中的东西，即要探讨的对象和目的[3]。再如柏拉图和亚里士多德总是让存在这一概念从属于谓词这一概念，并用后者来说明前者[4]。卡恩说：正是断真这一用法"使巴门尼德和柏拉图的哲学有了自己的出发点，因为正是关于事实的'to be'和being的断真用法成了一真实际述要传达的东西"[5]。

上述反标准观点的主要根据是古希腊的本体论的实际历史。卡恩的逻辑是：要澄清本体论中的"to be"的意义，途径之一是考察创立本体论的

---

① C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 12.

② C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 14.

③ C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 15.

④ C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 21 – 22.

⑤ C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 22.

哲学家最初在引进该词时是怎样想的，赋予它何义。很显然，在引进这个词时，哲学家们应有很多选择。但为什么偏偏要选择“to be”呢？卡恩通过考察找到的答案是：哲学家要研究的对象是一个复杂的东西，它既是实在的，又极其抽象，即不仅是具体存在物，同时它又与人的认识有关，可被看做真的，是事实。既然如此，用一个只能表示特定运动状态的动词或表示特别持续状态的名词或形容词都不足以表达清楚。更麻烦的是，用动词、名词等都不能表达关联、判断的作用，不能表达断真、分辨是否是事实的意味，于是最初倡导本体论研究的巴门尼德、柏拉图、亚里士多德等就恰到好处地挑中了“to be”。卡恩评述说：这一选择“为人们对作为知识之对象的真的概念和实在的本质作出哲学反思提供了极其有利、恰到好处的出发点”。“‘to be’这一术语不仅是一个关于真和事实的动词，而且还是一个谓词符号，因此巴门尼德对‘to on’的统一性的似非而是的强调促使柏拉图和亚里士多德开始了对谓词理论的探讨，最终使亚里士多德去回答‘to on’为什么是多这一问题，进而提出了他的范畴构架。”[①]

在笔者看来，关于“to be”歧义论和反歧义论尽管存在着尖锐对立，但有一点是一致的，即都认为本体论的主要问题之一是“to be”的意义问题。不同在于，不同的人由于对作为本体论对象的“to be”持宽窄两种不同的看法（反歧义论持较宽的看法，歧义论的理解较窄，即只承认其“存在”意义是本体论关心的对象），因此对本体论的理解也有宽窄之分。根据卡恩的看法，本体论研究的“to be”是多种意义密不可分地交织在一起的混杂体。应注意的是，即使是卡恩的反歧义论也不否认：在对“to be”的多种追问中，包含着对“存在”的意义探寻。总之，可以这样说，本体论的核心概念（或之一）就是“to be”中的一种可用中文“存在”加以传递的用法。因为一方面，“to be”在自己的演化中分化出了这样一种意义（反歧义论尽管不承认有此意义，但承认有此用法），另一方面，其他一些用法的前提是承认主词之所指有存在地位。如果是这样，本体论接下来的探寻就有了明确的方向，即追问“存在”究竟指什么、有何意义。即使是根据反歧义论的较宽松的本体论，这样的问题至少也是本体论关心的多种问题中的一个重要问题。

---

① C. Kahn, “Retrospect on the Verb ‘to be’ and the Concept of Being,” in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 4 – 5.

有些分析哲学家尽管赞成把"是"的用法归结为四种，但又强调：这些用法是有联系的，尤其是其他三种用法中都包含有"存在"的意义。早在古希腊，亚里士多德尽管承认"是"有不同的用法和意义，但又认为，这些意义不是彼此无关、绝对独立的，而是有内在关联的，或者说有内在的一致之处，甚至还可以说，这些不同的用法，不是意义上的不同，而是表述的力度上的差别，即是说，在用"是"述说对象是什么时，有述谓、实存和等同三种力度上的不同，如"等同"这种表述的力度最强。这些用法的一致或相关表现在：实存和述谓的用法是同一概念的绝对和相对的用法。再拿述谓的用法来说，亚里士多德把它区分为两种：即必然和偶然两种，例如，"苏格拉底是人"和"苏格拉底是苍白的"就分别是其例子。在亚氏看来，述谓的必然的用法可看做等同的用法，如可把苏格拉底等同于人。当然偶然的用法不能看做等同。尽管如此，两种"是"的用法又有一致之处，即都表述了苏格拉底身上的某种存在着的、有本体论地位的属性。差别仅在于，前者表述的东西，其存在程度更高，后者则低。

阿奎那在"is"的几种用法的关系问题上，不认为它们是绝对无关的，而像亚里士多德一样，认为它们有内在的关联，如认为述谓的用法包含有等同的因素，如"苏格拉底是苍白的"，属述谓用法，但同时应注意，"is"在这里也表达了这样一种等同关系，即苏格拉底等于苍白的某物。另外，等同用法中也有述谓用法的因素，如"苏格拉底＝苏格拉底"，可理解为"是苏格拉底"这一属性内在于苏格拉底之中。阿奎那的可贵之处在于：对"is"的实存用法作了进一步的细分。"是"的诸实存用法的一种是：它可表述属于亚氏诸范畴中的任何东西，不管是实体还是偶性。如果是这样，"是"指的就是某物据以而成为现实事物的东西。"是"的第二种实存用法是表示命题的真。如此使用的"是"不仅有把主项与谓项连接起来的作用，而且还有表述如此形成的命题的真。

我们认为，作为动词的"是"在用法和意义上的确有细微的差异。就此而言，弗雷格和罗素的工作是有意义的。另外，"是"的四种用法的本体论意义的确有区别，如第一种用法对被述说对象的本体论地位作了直接而明确的回答。例如，如果断言"苏格拉底是"，就是断言这个人不是虚构、不是非有或无，而在这个世界有其存在地位。由于这种用法有这种作用，因此本体论或存在论中的最一般的、最关键的"是"或"存在"的概念，尤其是名词化的"存在"范畴，便通过提升、泛化而由之演化出来

了。质言之，作为本体论最高范畴的“存在”的确与日常语言的第一种用法有关，是其哲学升华的产物。但又应看到，“是”的其他几种用法并非绝对没有本体论意蕴。换言之，当我们用后三种方式的任何一种去述说对象时，除了让它们发挥它们特定的语言学功能之外，我们的述说一定还有这样的共同之处，即让它们完成我们对对象的本体论承诺，或表达述说者这样的看法，即认为：被述说对象不是子虚乌有，而有其“存在”的地位。例如，不管是把主项述谓为什么，等同于或归属于什么，都包含着对它有存在地位的断定。如说“柏拉图是《理想国》的作者”，除了断言他们有等同关系之外，还一定包含有对柏拉图是否是存在的回答。

上述对“是”（不管是名词用法还是动词用法，不管是中文还是西文）的用法的分析，似可化解我们在用中文翻译西文“being”（或动词“to be”）时所碰到的难题。维特根斯坦早就指出：语言的意义在于其用法。退一步说，分析用法即使不是把握语词意义的唯一的办法，至少是一条行之有效的途径。作为本体论上最一般的范畴的“being”也不例外。它在被哲学家运用时，指的就是存在，或世界中的事物所具有或所包含的某种出场或显现出来的东西，它不是虚无，不是非有。当然由于人们的本体论标准不一样，因此对于这个词能用之于什么，不能用之于什么，看法是大相径庭的。例如，常人认为是“真实存在”的树木花草、张三李四，佛教却认为是不存在的。佛教用“真实存在”表述的东西，常人则持否定看法。如果像上面这样理解西方中的“being”，那么便有根据说，只要加以适当的限定或界定，用中文的“存在”或“有”“在”“实存”等是可以把“is”的本体论意义表达出来的。因为当西方哲学家说“苏格拉底是”时，除了说他存在、他在着以外，别无他意。

词源学和比较语言学的分析似也能佐证上面的观点。希腊文的“是”（ousia）有两方面的原始意义：一是涌现，即从自身中站出来，由隐蔽变为显现，亦即是去蔽。二是持存、逗留、在场。梵语中的“asus”，与拉丁词“es”一样，是后来的德文的“存在”（sein）的词根。而“asus”的意义是：生命、生命体，还有从自身而来、在自身中站立、运动、逗留的意思。梵文的另一词根是“bhu，bheuo”，意谓涌现、运作；从自身中站立起来，并保持在站之中。一些语言学家认为，“是”要么表示“存在”，要么作为系词使用。前者是从语义上说的，后者是从句法上说的。也就是说，从语义学上说，动词“是”在后来的演化中像其他动词一样是

实义动词，指的是“存在”或“在场”（to be present）、“活跃”（to be alive）。例如，在“约翰是明智的”和“约翰是个男人”两句中，“是”表示的是约翰身上实存的性质。当然在语言的演化中又出现了这样一种值得注意的现象，即在包含有“是”作为系词的句子中，“是”的存在意义隐退了，而让位于包含有该词的句子后面的词，以致变成了空洞的动词或系词，仅有句法上的摆设作用。之所以要把“是”放进去，主要是为了满足句子语法上的需要，因为无动词的句子不成其为句子。

随着对与“存在”对应的实的认识的具体化和深化，人们发现这实在的存在程度、方式是不一样的。为了把它们区别开来，便出现了一些区别对待的尝试，如根据事物在实在性、真实性程度上的差别，把存在区分为第一性和第二性的或必然的和偶然的等。当然首先应注意的是：尽管人们承认区分的必要性，但又有这样一种倾向，即试图设定一个最高、最广泛、能涵摄所有一切有本体论地位的东西的范畴。至于这最大的范畴是什么，意见不尽一致。早在中世纪，爱留根纳由于承认非存在也有存在地位，因此造出了一个能包含存在和非存在两类存在的最高概念，即自然。在印度哲学中，最高的概念仍是“存在”，但包含有若干子类。一是“√as”，表示的是单纯抽象意义的存在，或静的、绝对的存在。二是“√bhu”，表示的是变动的、具体意义的存在，或动的、相对的存在。三是“sat”，即实在，或“paramārtha-sat”，即终极实在。四是非存在或空无。不过，佛教为了避免不必要的混乱，用“法”作为最普遍的能涵盖一切存在和非存在、有为法和无为法的范畴。

在欧美哲学中，随着迈农主义的出现和非存在地位的被承认，本体论的范畴体系也发生了新的变化。其最高范畴除了迈农及后迈农主义者所说的“对象”之外，一般仍坚持用“存在”一词，当然赋予了“存在”新的含义。该词在中文中没有太多讲究，没有什么分别，指的是在、有。中文在这个词上的逻辑是：存在就是存在，其余都是鬼话。而在西方中就不一样了，由于人们发现“在”的方式和程度的多样性，因此表述存在的词就不止一个，而是一群，如“实存”“亚实存”“所与”“超存在”等。我们这里所说的“存在”（to be，is）是最广泛的一个。它包括西方关心非存在问题的哲学家所说的各种存在方式，如个体事物的实存（exist），抽象实在的亚实存（subsist），甚至非存在对象作为所与（given）或事实的出场方式。在迈农的对象理论中，他尽管没有明确提出我们这里要介入

的有关“存在”的种种语言分析问题，但首次触及了其中的关键问题，如果说这里的问题构成了当今的一个专门的研究领域的话，那么有理由说，迈农是这个领域的拓荒者。他的独立性和中立性原则明确指出：存在或实存不是对象的最一般的固有的属性，换言之，对象之所以是对象，一对象之所以有别于别的对象，其本质的规定性是该对象有常见的、人们能感知到的种种属性，如色、声、香、味等。从最普遍、最一般的层面讲，对象的内涵中是不包含存在这一属性的，用他的话说，对象是独立于、中立于、超越于存在的。换言之，对象固有的属性，或者说在构成对象之本质的核内属性，是不包含存在这样的属性的。这里便隐含着这样的问题：存在与事物、与对象究竟是什么关系？存在是不是对象的属性？如果不是，存在又是什么？是对象本身，抑或对象之外的神秘的东西？从语言的角度说，作为语词的“存在”“实存”究竟有没有指称？答案当然只有两种。一是认为没有指称，如果是这样，它们就是空概念，什么也没有表示，说一对象存在没有任何意义，没有告诉人们任何信息内容。二是认为有指称。如果是这样，麻烦、复杂的问题便接踵而至：如果有指称，它们指的是什么呢？是指的对象中的整体或整体的构成部分吗？显然不是。那么是指的属性吗？指的是属性中的一种，还是指的属性之外的某东西？黑格尔显然持后一观点，即认为“存在”指的是对象的所有属性之外的一种东西，即纯存在。从认识论上来说，当我们知道面前有一对象而对之一无所知（一点属性、一点部分也没有接触到）时，对象给予我们的东西就是这“存在”所指的东西，即是一纯有，一种相当于无的东西。因为具体的有，就是有属性、有部分。

迈农及迈农之后的哲学家一般不赞成黑格尔的选择，而认为存在指的是属性，亦即承认“存在”是谓词，因为谓词是表述属性的。但问题到此不是被简化了，而是更复杂了，因为谓词有多种。即使“有”“存在”“实存”表面上看是属于存在谓词，但其中是有很大区别的，即有些并没有真正述谓对象的存在属性，因此是中立于存在的，例如，迈农持这一看法，认为只有“实存”才是存在谓词。弗雷格的看法惊世骇俗：这些谓词不是一阶谓词，而是二阶谓词，“实存”不同于“是”，因为“实存”只能作为表述具体存在的个体的谓词，而不能用来述谓数、共性、命题以及这样的意向对象，如独角兽、方的圆等。而“是”的应用范围则可包括后一类对象。

总之，赞成或倾向于迈农主义的人一般认为，存在至少有三个等级：即实存、亚实存和事实或所与或“有”（there is）。如果坚持紧缩主义标准，只承认实存的东西真实存在，那么亚实存和所与就是非存在。如果稍微放宽一点标准，把亚实存的抽象存在也看做有真实存在地位的东西，那么只有第三类存在是非存在。当然也有人坚持认为，“实存”与“有”的意义可以等同，至少可把“有”的几种意义中的一种即实存的用法或意义等同于“实存”。还有一种观点认为，有两类存在：一是逻辑的或形而上学的存在，可称做“存在”（being，“∃”）；二是物理学上的存在，可称做“实存”［existence，∃x（E！x&...）］。这一分类与前述的三分法是基本一致的。因为这里的第一种存在中包括亚实存和所与（非存在）两种。

从语义学的角度说，断言存在有不同的形式，有不同的层次或等级，有不同真实程度的存在，等等，其实无异说，“存在”一词有不同的意义，如纯活动，现实性，有什么（存在），是什么（本质），怎样是，本质意义的是，偶然意义的是，一般的是（纯存在），具体的实存（是这个），从词源上说，还有涌现，生成，展开，从自身中站出来并运动和维系在自身之中等。但正如亚里士多德早就看到的那样，有多种意义的“存在”又有其核心或中心意义。这个意义不是作为系动词的“是”能表述的，而毋宁说就是存在。当然，如果把“是”理解为“存在”，那么说“存在”的核心意义是“是”，也不是不可以的。事实上，在许多语言中，“存在”这个词可由“is”（是）替换，换言之，“是”一词可表达“实存”“在着”的意义。有的甚至认为，应该用“是”表示“实存”，因为在英语中，这是“是”的最原始、古老的用法[1]。再就本体论的根本旨趣来说，它要关心的显然不是“是”，而是世界上有什么，存在着什么之类的问题。要回答它们，又必须回答关于存在的一般问题，如什么是存在本身，或者说存在的意义与标准是什么等。如对意向对象的形而上学追思更是如此。它显然不是要问：它们是否“是”，而是要回答它们是否存在，弄清它们在世界上是否有本体论或存在地位。就像中世纪对上帝的“being”的探讨一样，它显然不是要追问上帝是否“是”，而是要回答上帝是否存在。各种对上帝存在的理论证明主要是针对那些怀疑乃至否定上帝存在的观点而提出的，与作为系动词的“是”应无关系。再就当前争论得不可开交的

---

① “existence，” http：//plato. stand ford. edu/entries.

“being”的汉译来说，由于本体论关心的问题主要是存在问题，因此在大多数情况下将其译为“存在”，并无不妥，例如，蒯因所说的“本体论承诺”显然是对存在着什么的承诺，他的论文“On What There is”以及劳特利“On What There is not”中的“is”显然不能译为“是”和“不是”。当然，该词既然是多义词，因此在有的时候将其统一译为“存在”也有问题。如果一定要译过来，那么最好的办法莫过于按玄奘法师所倡导的“五不翻”（多义词不翻，无对应词不翻，秘密不翻等）原则，将其音译过来，或新造一个符号予以表示，这样既可避免无谓的争论，又能像陈康等先生倡导的那样起到锻炼国人的哲学思维方式的作用。

第三节　存在谓词与中立谓词

不管是在哲学中，还是在日常语言的运用中，一般认为，“存在”都是作为实词使用的。如果是这样，更棘手的问题便接踵而来：它有没有所指？如果有，其所指是什么？怎样将其所指描述清楚？这是自弗雷格以来争论愈演愈烈的一个大问题。我们先来考察问题的逻辑缘起。

尽管大多数人主张“存在”一词有实在的指称，但仍有人坚持相反的观点，如认为它是空概念，什么也没有表示，实在的世界没有与之对应的东西。其论证也不是没有一点道理。例如，康德等认为，“存在”不表示任何东西，是一个没有意义的词，将它加到词或句子之中，什么也没有增加。它看似一个实词，如可作动词、名词和形容词，但它完全不同于其他实词。因为别的实词加到某一个词或句子中，如把“红”加到“花”之上，新组成的词“红花”比原来的“花”的信息内容就有增加，把“是苦的”加到“有一杯水”之中，新形成的句子“有一杯水，它是苦的”与原句子大不一样。而把“存在”加到词或句子中则完全不同，如把“是存在的”加到“这是一个红色的东西”中所形成的“这是一个红色的东西，它是存在的”，就没有增加任何新的信息内容。

新的比较流行的观点认为，过去之所以以为“存在”有指称，即指的是个体事物本身所固有的属性，是因为人们心照不宣地接受了亚里士多德的个体或实体优先论或中心论。它由于得到了后来像洛克、笛卡尔等主流哲学家的赞同和大力论证，因此似乎成了天经地义、毫无疑义的观点。根据亚氏的看法，属性之所以存在，是因为它们依存于一个个体。根据洛克

等的论证：无论是第一性质还是第二性质，如广延、颜色等都不能独立存在，它们之所以能聚合在一起形成这样那样的事物，之所以能存在，是因为其后有一个支撑物，即实体（substance），而实体就是存在，至少是存在的中心。正是因为有实体的存在，属性才有存在地位。亚里士多德还根据属性离实体的远近来判断属性的实在性或存在的程度。西文“实体”一词的动词原义恰好就是“支撑”“托起”的意思。因此根据这种个体中心论，存在不仅是个体事物固有的属性，而且还是其他属性得以存在的基础。如第一性质和第二性质由于依存于个体，因此才具有其存在的性质。一旦它们离开个体，就会失去其存在地位。

弗雷格、罗素、古德曼（B. B. Goodman）等敏锐地发现：属性背后的实体是子虚乌有，因为把某个体事物的诸属性一个一个地剥离掉，不可能还会剩下什么实体之类的东西。就像把一个船一部分一部分予以更新、替换，每部分换完了后不会还留下一个船一样。既然如此，任何个体事物就只能是诸属性的集合或复合，其后或其内没有支撑属性的、有独立基础存在地位的实体或个体。人之内也是如此，除了构成他的各部分、各子系统、各器官、各属性之外，不可能还有独立的灵魂或心灵或自我。这就是取代实体优先论的属性优先论的基本观点。洛克思想中已隐含着其雏形。因为他尽管承认属性不能离开实体而存在，但认为，这实体不管是支撑物理属性的物质实体还是支撑心理属性的精神实体，都是推论或假设出来的，他说：“如果有人愿意考察一下自己关于一般的纯粹实体的概念，他就会发现他根本没有什么别的观念，只不过有一个假设，认为有一种他不知道的东西在支撑那些……性质。……如果问他体积和广袤寄托在什么东西里面，那他的情况就不会比……那个印度人更好，这个印度人说，世界是由一只大象支撑着的，问他大象停在什么东西上面，他答道：一只大乌龟背上；再追问他什么东西支撑着这只阔背乌龟，他就答道——某种他不知道是什么的东西。”[1] 如果追问实体由什么支撑，回答不会比这个印度人更好。于是，后来的休谟对实体持不可知论立场，再后来的哲学家一般干脆予以抛弃，而坚持属性优先论或实体虚无论。

由于关于个体事物的观点发生了这样的转向，随之而来的就是这样一

1 洛克：《人类理智论》，见《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1975，第384页

个尖锐问题的出现：如果事物是属性的复合，那么“存在”所指的东西在个体事物中有没有地位？如果有，其地位何在？它是属于个体本身，还是属于部分，还是属于属性，还是属性之外的属性？如果存在是属性，那么是一阶属性还是二阶或高阶属性？从语言上说，属性常常是用谓词述说的，如红的属性，可表述为“是红色的”。这里的“是红色的”就是谓词。如果是这样，那么便有这样的问题，即“存在”能不能作为谓词出现？如果能作为谓词，它是一阶还是高阶谓词？

弗雷格之前的大多数哲学家认为，存在是一阶属性，也就是说，“存在”是一阶谓词。弗雷格认为，“存在”不是一阶谓词，存在充其量是一种二阶属性，即属性的属性。因为如果是一阶谓词，那么在对象出现在我们面前时，其上就应有与之对应、可由之述谓的一阶属性。而对象除了各种第一、第二性质如时、空、色声香味等之外，再也看不到还有什么与“存在”对应的专门的存在（参阅本书第三章）。后来许多人赞成弗雷格的看法，并顺着他的思路从不同方面对传统观点作了否定性论证。不过，在赞成“存在”是高阶属性的人中，又存在着很大的分歧。尤其是，人们对“有”（there is）是不是存在谓词有不同的看法，因此围绕表示存在的一些术语便一直存有激烈的争论。

刘易斯自认为自己是这个问题上正统观点的代言人。他对“正统观点”作了这样的表述：“只有一种量化。用来表示我们称做‘实存’（ex-exist）量化的几个词完全是同义的，可以互换。”不管你是说“某些事物是猴子”“有（there is）猴子”，还是说“猴子实存”，“不管你这样说的方式是什么，你的意思实际上是相同的”①。当用这些词述说虚构对象、非实存对象时，情形完全一样。这也就是说，“实存”和“有”是相同的量化手段或相同的存在谓词，因此没有必要把它们区分开来，用它们述谓对象既肯定了对象有数量的规定性，又肯定了它有存在的属性。如说“某些事物是猴子”，这里的“是”既对对象（猴子）的数量作了判断，如不只一个，又对其存在地位作了断言，即肯定其实存。总之，根据正统的观点，只有一种存在量词，一种量化方法。

新迈农主义的主要代表人物劳特利等则提出了与正统观点有重大区别的非正统观点，认为表述存在的诸语词在本体论承诺上存在着根本的差

① D. Lewis, “Noneism or Allism,” *Mind*, 1990, Vol. 99 (393), pp. 24 - 25.

异，因此不能等量齐观。如果把它们的运用看做量化方法的话，或把它们看做量词的话，那么可以大致区分为两种情况：一种量化是有本体论承诺的量化，或载荷着存在意蕴的量化，如“猴子实存着”中的“实存”就是这种“载荷”量化，这里的“实存”就属存在量词或存在谓词。二是无本体论意蕴的量化，亦即对被量化对象的本体论地位保持中立、不作断定的量化，又可称做中立量化。如“树上至少有（there is）一只猴子”“我想到了一个方的圆”等，只对对象的数量作了断定，而没有涉及其是否存在的问题，相应地，“有”只能看做像数量词一样的中立量词或谓词。

在刘易斯看来，劳特利所说的两种量词其实是同义词。问题在于：刘易斯所说的那唯一的量化是指什么呢？与劳特利的两种量化是何关系？或能否对应于其中的一种？不能。因为刘易斯的量化同时包括两种量化。刘易斯自己的回答是：“能翻译成我们的那唯一的量化也许是劳特利的载荷量化”，“也许是中立量化”。准确地说，既是载荷量化，又是中立量化。因为“我们不知道存在上中立的量化是如何可能的”[①]。因此劳特利的问题就在于：“在并不存在区别的地方发现了区别。”[②] 与强调只有一种量化密不可分的一个观点是，刘易斯对“实存”一词提出了一个新奇的看法，即认为该词不仅适用于描述实际存在事物，而且也可作为非存在对象的量化手段，如可以说“方的圆实存”。因此他认为，该词可作为描述一切对象的普遍谓词。如果是这样，就没有理由否认非存在对象的实存地位。

普赖斯特是劳特利的支持者，尽管承认“有”（there is）和“实存”（there exist）是同义词，反对引进存在量词，但又认为用这些词所作的量化是本体论上中立的量化，即尽管可用存在量词予以表示，但并没有本体论意蕴或承诺，质言之，上述量词表达式只能这样理解：“对于 x 来说，……x……”，这里并没有这样的意蕴：即“有一个 x，因此……x……”。因此量的承诺与本体论承诺不可同日而语，质言之，用量词表示某对象并不意味着：对该对象作了本体论承诺[③]。这实质上仍是在强调劳特利区分两种量化的观点。所不同的是，认为“实存”也可用于中立量化，如说“独角兽实存”，就只是一种中立量化，而没有关于独角兽的本体论地位的断言。

强调把表述存在的诸谓词区别开来，是新老迈农主义者的共同倾向，

---

① D. Lewis, “Noneism or Allism,” *Mind*, 1990, Vol. 99, p. 26.

② D. Lewis, “Noneism or Allism,” *Mind*, 1990, Vol. 99, p. 30.

③ G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon, 2005, part II.

如迈农、帕森斯和泽尔塔等认为，应把“there is”和“exist”两者区别开来。基于此，他们指出：他们只承认非存在对象是“有”（there is），而不主张它“实存”（exists）。帕森斯等不仅强调应加区别，而且主张引进弗雷格－蒯因的传统的逻辑学方法，即引进存在量词（“∃”）和存在谓词（“E!”），以体现上述两种表达式的特点。根据蒯因等的看法，前者只是一种表示数量特点的逻辑词，只是一种量化手段，如肯定“至少有一个……”，例如，“有一个x，使得……x……（there is an x such that ...x...）”，可表示为“∃x（……x……）”。而存在谓词（如exist）则不同，它是表述对象之存在属性的词。换言之，此词一经运用，便有本体论载荷或承诺。如“实存着一个x，使得……x……（there exists a x such that ...x...）”，可表示为“∃x（E! x & ……x……）”。如此类推，非实存的对象，如“某些事物不存在”，可用这种逻辑方法表示为“∃x（¬ E! x）”。

帕森斯的引进不是简单照搬，而是批判式地借鉴。他的改进表现在强调即使承认“存在”是一种谓词，但与别的谓词不可同日而语。因为断定某物有存在的属性不能被看做对对象的限定，即没有定义对象的作用。质言之，实存不是事物本质的组成部分，充其量是核外属性，或超越性属性，而不是常见的、核内的属性。只有核内属性才是对象本质的构成部分，从表述上说，只有核内谓词才可看做描述对象本质的谓词。例如，上帝是信仰的对象，作为圣经神话中的一个对象，是一非实存对象，它有核内属性，如创造世界、全知全能等，因此是名副其实的对象。同时，还可以说上帝是存在的，但应注意，这里所说的“存在”是上帝的核外属性，不是对上帝的定义的组成部分①。

不难看出，在“存在”等词语的属性或存在是否是属性的问题上，帕森斯既不赞成否定它们是谓词或属性的主张，又部分有别于弗雷格的看法，如不一概否认“实存”“存在”是谓词，因而当然不否认它们能述谓属性，不否认将它们作为工具来对对象作出量化。他基于核内属性和核外属性的区分，认为“实存”属于描述核外属性的谓词，即核外谓词。这样的谓词很多，如（1）本体论的：实存的、神话的、虚构的。（2）模态的：可能的、不可能的。（3）意向的：被某人想到的、为某人崇拜的。

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale Vniversity Press, 1980, pp. 216 - 217.

（4）技术性的：完全的[1]。

核内谓词与核外谓词的区分标准是什么呢？他说："如果每个人都说，那个谓词表示是个体的常见（ordinary）属性，它就是核内谓词，所表示的是核内属性。另一方面，如果每个人都说，它并未表示个体的常见属性……或者说对它是否能表示个体的属性在过去有争论，那么它就是核外谓词，它就不能表示核内属性。"[2] 质言之，核内属性是事物的本质构成，而核外属性则相反。

证明"实存"是核外谓词的根据可在小说、故事中找到。例如，柯南·道尔的小说把实存的属性归于福尔摩斯，如说他住在哪儿，到了哪里探访等等，都不外是说他实际存在着。但超出故事，便不能这样归属，只能在故事中才能说他存在。这说明：实存不是这个人物内在的构成属性，只是核外属性，是作者加之于他的，是读者如此理解的。就此而言，实存的属性在某种意义上是空的。假如一个戏剧有这样的内容："约翰实际存在。剧终"，显然什么也没说，如果内容是："约翰个子很高。剧终"，那么就是有意义的。之所以如此，是因为后者述谓的是核内属性，而前者只涉及核外属性。

另外，"是"和"实存"尽管都是谓词，但所适用的对象是不同的，因此他又在是（are）的对象和实存（exist）的对象之间作了区分。他认为，谓词"实存"只能用于我们一般承认其存在的、一切具体的对象之上。这样的对象是实存的对象。反之，非具体的对象如金山、方的圆等是非实存对象。这类对象可以用"是"或"有"来述谓，如可以说"there is a golden mountain"，不能说"there exists golden mountain"。基于这样的区分，下述说法"有独角兽，但它并不实存"，就没有任何矛盾或悖谬。

上述区分的好处不只这些，例如，它还有规避混乱、澄清罗素等的责难等作用。帕森斯像迈农一样明确地、坚定不移地否认非实存对象有本体论或存在地位。如果是这样，罗素对迈农主义的一系列批判便是无的放矢，至少是建立在误解之上的，因为迈农主义者即使承认非存在对象存在，但这里的"存在"不是包括罗素在内的一般人所理解的那种存在，不是存在谓词，而是中立于存在与不存在的纯量化手段，描述的不是对象的

---

[1] T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 23.
[2] T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 24.

核内属性，而是核外属性。

问题在于：一个对象没有一般人所说的那种存在地位，怎么可能被量化呢？在帕森斯看来，对非存在对象作出量化是可能的，因为这在日常语言的运用中、在文学创作中是屡见不鲜的，例如，在谈论许多想象对象是否实存时，或谈论有谁实在时，人们经常用“某物”来替换，如用“某物存在”替换“什么/谁存在”。当然这里有两种情况：第一，当在某语句中作了这样的替换时，真值并不改变。例如，（1）“老鼠吃了我的奶酪。”在这个句子中，就可用“某物”替换“老鼠”。如果是这样，（1）就变成了（2）“某物吃了我的奶酪。”很显然，当第二句用存在量词“某物”进行量化时，句子的真值并没变化。这样使用的量词就是“蒯因式量词”。它的替换之所以不改变真值，是因为句子所述及的对象恰恰是真实存在的对象。因此这种量词适用的范畴是实存对象的领域。第二，还有一种量词，其特点是：当将它用于句子之中替换某词时，句子的真值随之发生变化。例如，有这样一个句子：（3）“我在梦中被怪物惊醒。”在其中，如果用量词限定“怪物”从而使之发生相应变化，那么其真值会随之改变，如（4）“某物使我们晚上惊醒了。”句子的真值显然发生了很大变化。如此被使用的量词就是“非蒯因式量词”。这种量词也有其适用对象，即只适用于非存在对象。如果是这样，非存在对象也可以被量化，即可以用存在量词对之作出限定。既然如此，这类对象尽管没有像实存对象那样的地位，但也有其特定的本体论地位。这就是帕森斯等所极力论证的观点。

关于存在谓词和存在量词、载荷谓词和中立谓词等的已有研究无疑向我们展示了这样一个事实，即世界上的对象、事态极为复杂，因此在从本体论上予以述谓、描述时，如不选用不同的语词就不足以表达它们出现于世界、呈现给我们的各不相同的方式及特点。由此所决定，过去不加区别地、甚至在同义词意义上使用的诸“存在”语词，如“实存”“亚实存”“有”等，便被自然地赋予了特定的意义，其能指的内涵和外延自然被作出了特定的限制。“存在谓词”和“中立谓词”的出现及其对“存在”语词家族所作的区分，就是这种语义学变革的表现。在笔者看来，这类区分的哲学意义不应低估，因为它有助于克服过去本体论的狭隘性，将意向对象之类的高阶对象、小说中的人物、事件之类的虚构对象纳入本体论的视野，从而使本体论真正成为研究一切所与对象、事态或事实的最全面、最广泛的形而上学。因为存在着的、所与的、有最低限度本体论地位的东西

并不限于有形体的、粒子性或由粒子构成的、有时空定位的东西，存在的样式、存在之实在的程度是千差万别的。为了将这些方式和特点再现出来，同时又不人为扼杀有存在地位的东西，正确反映存在的复杂性、丰富性、多样性，消除传统本体论标准与新发现的大量有存在地位的事物（如信息、意义、理论实在、高阶对象、意向对象等）之间的矛盾，就有必要对本体论的基本范畴、述谓存在及事实的谓词作出新研究。就此而言，存在谓词和中立谓词的区分及研究无疑有其必然性，当然也有进一步推进和发展的必要。

“存在”的语义学、逻辑学研究的新的趋势还在于：许多论者对存在量词（即“有”）倾注了巨大的热情和精力。之所以如此，是因为他们意识到：这即使不是解决非存在问题的唯一出路，至少也是一个必要的、理想的选择。当然，一般认为，存在量词有两种适用范畴，一是将它用于真实存在的对象之上，如说“我的书桌上至少有一本书”。这里的存在量词即“蒯因式量词”。二是将其用于非实存对象之上，比如说“有一个大侦探，他叫福尔摩斯”，那么它就是“非蒯因式量词”。很显然，后一量化或使用也是合理的。不仅如此，包括有这种量词的句子，一般还有客观的意义和真值，也有对应的事实。如果是这样，传统的本体论和语义学便有其难以解决的问题，例如，这类句子没有描述实存的事物，为什么也有意义和真值？怎样看待“真”“事实”？“真”“事实”与“实存”是否是对等关系？这都是存在量词所引发的、一直存在激烈争论的问题。本书“上篇”中的许多部分对此都有述及，这里不拟重复。值得思考的是：根据通常的理解，用包括存在量词在内的量词对对象所作的量化一般包含有本体论承诺。例如，“书桌上有五本书”，不仅表述了书的数量，而且同时反映了这样一个事实，即桌子上不是空无，至少存在着书。这也就是说，肯定了对象的数量规定性，就一定承诺了对象的存在，质言之，用量词限定的对象一定有本体论地位。这样说对于实存对象而言，是没有疑义的。但是否适用于非实存对象呢？换言之，将存在量词用于虚构对象在特定语境下无疑是合理的，如“《西游记》中至少有一个白骨精”就是如此。但问题是，这里的量化是否能保证白骨精的本体论存在地位呢？

霍夫韦伯（T. Hofweber）首先肯定：这一问题应借助、也可以借助对存在量词的分析来予以回答。他说：“我们是否应承认关于非存在对象的本体论地位这一标准争论，与我们是否应承认对非存在对象的量化这一争

论，是直接联系在一起的。”在他看来，用“有”“有些”等存在量词对非存在对象进行量化是必要和可能的，既然如此，就有理由承认非存在对象是构成现实世界的一个方面。他说：“如果有这样的陈述，它们是真的，且包含有能限定非存在对象的量词，那么就可断言：现实世界由两类事物构成，即存在的事物和非存在的事物。”[1] 当然，这一结论是需要论证的。他指出：这一看法是否应予接受，即它是否能成立，关键是看我们能用量词做什么，亦即取决于量词所起的作用。它们在交流中有什么功能呢？我们在求助于它们时，我们做的是什么？[2]

有这样一种用法，即在对量词的运用中，我们作出了一种陈述，它的真值依赖于说出该话语时的世界中的事物。例如下面的陈述的真值就是由我们话语范围内存在的事物决定的，或者说是由构成实在的事物决定的：（1）有某物正在吃我的奶酪，它大概是老鼠。（2）每个人都很饿，休息一下吧。很显然，在这两种用法中，包含有量词的陈述为话语的真值提供了一种条件。只有当话语所说的足以满足这样的条件，如其中包含有吃我的奶酪的事物时，那么有关陈述才为真。霍夫韦伯把这种对量词的理解称做外在理解或范围条件理解。

量词除了有上述作用之外，还有下述作用，它最鲜明地体现在所掌握的信息不完全的情况下，例如，约翰记得：弗雷德崇拜一个人，这个被崇拜的人也为其他民主党人所崇拜。在这种情况下，约翰要把所知信息报告出来，就必须诉诸量词，如说“弗雷德崇拜某个人，这个人也为其他人崇拜”。很显然，如果没有量词“某个人”，约翰的交流目的就不可能实现。这是量词的作用的又一表现，这种作用可称做推理作用或内在作用。进而，霍夫韦伯把这种对量词的理解称做内在理解或推理理解[3]。

通过分析，霍夫韦伯似乎找到了对前述问题的答案。首先可以肯定，量词在交流中无疑是有用的，如对话语之真值条件是有贡献的，当然在不同情况下它们的作用又是不同的。其次，这些不同的作用与它们在交流中

---

[1] T. Hofweber, "Quantification and Non-Existent Objects," in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

[2] T. Hofweber, "Quantification and Non-Existent Objects," in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

[3] T. Hofweber, "Quantification and Non-Existent Objects," in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

所具有的不同功能是一致的。它们有两种功能，一是推理或内在的作用，二是对范围条件作出限定，此即量词使用的外在的功能。这也就是说，用来限定和表示非存在对象的量词，如“某个”“某些”等，像自然语言的其他表达式一样有特定的语义作用，即对真值有奉献。他说：“它们在不同情况下对真值有不同的作用，这取决于它们怎样被使用，取决于语境特征。在一种情况下，它们会有推理作用，在另一情况下，它们将提供某些外在条件。……这些是量词所具有的两种不同但有关联的语义功能。”[1]

有了对量词的两种功能的认识，就可回答究竟有没有非实存对象、研究它的有或无在形而上学上有没有意义之类的问题。霍夫韦伯的结论是：如果量词被内在地理解，那么说有非存在对象就没有意义。如果从外在方面理解量词，那么探讨是否有非存在对象，就是基本的形而上学问题，因而有其形而上学的必要性。他承认：根据圣诞老人不存在这样的前提推出有非存在对象，的确是没有价值的。这里所说的没有价值，不过是说：如果这里的量词是在它的推理作用的意义上使用的，那么它的确没有意义。另外，弄清有无非存在对象，这无疑是形而上学的一个任务，当然，这只能就量词的外在语境作用而言，而不能相对于量词的推理作用。因为思辨的本体论问题并不能通过无意义的、烦琐的推论来解决，用这种方式去解决，只能使上述问题更加悬而未决，但如果关注量词的语境作用，即从外在作用上去看陈述中的量词，那么问题就有可能得到解决[2]。

还应注意的是：“有非存在对象”这一量化语句是有歧义性的，即它既可理解为意向中有非存在对象，又可理解为外在现实世界有非存在对象。迈农的对象理论倡守的是前者，而刘易斯和泽尔塔等坚持的是后者。霍夫韦伯认为，这一问题的解答实际上涉及量化的范围问题。而量化有两个范围，一是用于包含有意向语词的句子之中，如“弗雷德崇拜某个也为其他侦探崇拜的人”。这个句子包含有“崇拜”这样的意向习语，所用的量词（如“某个”）及其量化完全局限在意向的范围内，质言之，这里的被崇拜的某人是意向对象，而非外在时空中的对象，就像说“古希腊人崇拜宙斯”一样。除这种量化之外，量词还可用于限定时空中的实存对象。

---

[1] T. Hofweber, “Quantification and Non-Existent Objects,” in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

[2] T. Hofweber, “Quantification and Non-Existent Objects,” in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

如“有某个人，他既是弗雷德崇拜的又是别的侦探所崇拜的”。这个句子也含有“崇拜”，但与前一句子根本不同，因为这里的“某个人”并不局限于意向范围内，他尽管也被人崇拜，但却是在意向范围之外存在的。既然有这种区别，量化就不能混同，相应地，所涉及问题根本不同，前者涉及的是：意向中有无非存在对象存在，后者涉及的是外在实在世界中有无非存在对象。

一般认为，包含非存在对象的量词只能再现在意向语词的范围内。换言之，形而上学所探讨的非存在对象，是意向状态内出现的非存在对象。而霍夫韦伯认为，这种限定是错误的，不能认为，量词只有这种用法[1]。在他看来，量词不仅可用于意向范围之外的非存在对象，而且有理由认为，用量词所限定的这种对象像实存对象一样有其特殊的本体论地位，即在特定的语境下有其特殊的存在地位。这样说的根据是什么呢？

霍夫韦伯认为，这是由存在量词特别是非蒯因式量词的功能或作用（function）所决定的。所谓“非蒯因式量词”，如前所述，是指用之于非存在对象进行替换时、句子的真值会发生变化的量词，是相对于“蒯因式量词”而言的。后者指的是用之于实存对象时，其替换不改变句子之真值的量词。每种量词的功能不同，由其限定的对象的实在性也不一样。功能之所以有这种区别，又是由每种量词对真值条件的不同贡献所决定的。量词之所以对真值条件有不同的作用，又是因为量词与语境的关系或受语词的限制是不一样的。质言之，量词的作用由语境所决定。因为语境为出现在句子中的索引词、指示词（如这、那）等提供了特定的内容或值，同样，语境也限定了出现在句子中的量词的值。蒯因式量词在句子中的出现自不待言。如果对非存在对象作出量化的句子是在特定语境下出现的，那么语境就会授予存在量词以特定的值。例如，在柯南·道尔的小说中，小说所营造的语境保证了“有一个大侦探，他是福尔摩斯”一句中的存在量词“有一个”有其值。由之所决定，量词便与本体论承诺息息相关：有对福尔摩斯的量化，便有对他的特殊的本体论地位的承诺。当然这种关联不是漫无边际的，只有在特定情况下，即在量词对真值有贡献的情况下，才有关联。要揭示这种关系，最好的办法就是分析非蒯因或量词在日常交流

---

[1] T. Hofweber, "Quantification and Non-Existent Objects," in http://mally standford, http://www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

中的运用。“如果我们能在这些用法中发现这种量词所具有的功能，那么这就能帮助我们说明这种量词在本体论中的用法。”[1]

霍夫韦伯还根据他的立场分析了人们否定非存在对象的原因。其主要原因是人们所持的蒯因式的本体论承诺标准。所谓本体论承诺标准就是人们据以判断一对象是存在还是不存在的标准。蒯因式的标准实际上是自然主义标准，即强调：为自然科学确认的东西，才是存在的。霍夫韦伯不赞成这一看法，指出：“如果我这里所说的是对的，那么通常所说的蒯因式的本体论承诺标准就是错误的。我们不应承诺量词所涵盖的一切事物，……我们只能承诺被外在使用的量词所涵盖的事物。”就此而言，他赞成卡尔纳普在《经验主义、语义学和本体论》一文中所论证的标准。“有什么”这一问题，存在着内在与外在的不同。内在的问题是关于数、属性等的问题，对它们只能提供无价值的、不确定的回答。而外在的问题则相反，完全是有意义的[2]。

综上所述，由弗雷格的谓词理论所引发的对“存在”“有”等语词性质的探讨，基本上有两种走向：一是反传统的、激进的观点，认为本体论的核心范畴“存在”及其家族成员在用于述说对象时都是空概念，根本不能被看做谓词。二是承认“存在”等词是谓词，但其内部分歧很大。传统观点认为，它们是一阶谓词，而阿奎那认为，它除了二阶的用法之外，还有一阶的用法，弗雷格认为，只有二阶用法，只能作为二阶概念或谓词使用。许多迈农主义者则认为，只有“实存”可作为谓词使用，包含本体论意蕴，而“有”则只能看做中立量词。它并没有本体论承诺，在描述对象时，只断言对象有何属性，而并不管它们是否存在，因此对是否存在保持缄默。不管怎么说，至少可以肯定的是，“实存”是谓词，表述的是个体的一种属性。如果我们在广义上把一种属性描述为可用谓词归属于某物的东西，那么实在就有这样的属性。

至于西方哲学界正在争论的存在谓词和存在量词（或中立谓词）的区分问题，笔者认为，这是存在和非存在研究向纵深发展的积极成果，值得关注和探讨。随着认识的深入，世界的复杂一面以及以前对我们隐蔽的东

---

① T. Hofweber, “Quantification and Non-Existent Objects,” in http: //mally standford, http: //www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

② T. Hofweber, “Quantification and Non-Existent Objects,” http: //www. unc. edu. /hofweber/papers/neo. paf.

西将逐渐显露给我们。由于有新的东西被认识到了，它们又是过去的概念、语词表达不了的，因此就需要创立新的语词，或通过赋予旧词以新义以演化出新的语词。对过去笼统用“存在”表述的本体论事实的认识也是这样。因为这些事实中被发现了新的东西，或其内部有或大或小的差异，而这些是原有语词无法说清楚的，因此就有必要用不同的概念予以表述。“实存”“亚实存”“所与”“非存在”以及“存在谓词”“存在量词”“载荷谓词”“中立谓词”等的被安立就是本体论探讨由浅入深、由简到繁的一个必然的表现。

基于上述考察和分析，对于“存在”一词的意义或存在怎样存在这一问题，我们可以提出如下初步结论：

（1）作为动词的“to be”在不同的用法中的确有意义上的差异。就此而言，弗雷格和罗素的工作是有意义的。另外，“to be”的四种用法的本体论意义的确有区别，如存在用法对被述说对象的本体论地位作了直接而明确的回答，即断言该对象不是虚构、不是非有或无，而在这个世界有其存在地位。由于这种用法有这种作用，因此本体论中的最一般的、最关键的“是”或“存在”的概念，尤其是名词化的“存在”范畴，便通过提升、泛化而由之演化出来了。但又应看到，“to be”的其他几种用法并非绝对没有本体论意蕴。换言之，当我们用其他几种方式的任何一种去述说对象时，除了让它们发挥它们特定的语言学功能之外，我们的述说一定还有这样的共同之处，即让它们完成我们对对象的本体论承诺，或表达述说者这样的看法：被述说对象不是子虚乌有，而有其“存在”的地位。例如，不管是把主项述谓为什么，等同于或归属于什么，都包含着对它有存在地位的断定。如说：“柏拉图是《理想国》的作者”，除了断言他们有等同关系之外，还一定包含有对柏拉图存在的预设。

（2）语言分析运用于本体论的“to be”意义的探寻，无疑是一把“奥康剃刀”，根据关于“to be”的语言哲学探索，传统哲学对该词的理解中似乎也有多余的预设，如相信存在是实体或个体的一种独立的性质，由于有此实在的性质，因此人才有可能形成对它的认识，进而语言中才有“存在”这样的真实的谓词。弗雷格等的细密分析最终澄明：事物是属性的集合，其内没有实体，进而也没由其所承载的真实的存在属性；“存在”有其意义，指的不过是属性不为零的状态，因此该词在本质上是二阶谓词。这是对存在之存在相状或存在以什么方式表现自身、存在怎样存在问

题的一种崭新的回答。

（3）语言哲学对“to be”的用法、意义的分析以及后来对其谓词性质的分析对于我们化解中文翻译该词时碰到的难题似有一定的启发意义。要翻译本体论的这个关键概念，关键是像西方后来研究本体论史的人那样，进到本体论创立的历史过程中，探讨它是怎样创立的，创立者做了什么样的工作，怎样使用“to be”，赋予它何义，不外两种可能。根据卡恩等的研究，最初被引入的“to be”不仅多义，而且这些意义交织、混沌统一在一起。如果是这样，那么对中国哲学界现今争论得不可开交的“to be”的翻译问题就只能作出这样的结论：中文中没有这样的词，不可翻译，因此最明智的办法就是遵循著名佛学翻译大师玄奘法师所倡导的“五不翻”原则[1]，将它音译过来。不过，如果我们关注的是“to be”中的这样一种意义，即弗雷格和罗素等所说的对象的不为零的状态，或事物之属性的属性，那么由于它接近于中文的“存在”“有”或“在”，因此在这种语境之下就可以用中文的“存在”去译。

（4）即使承认本体论探寻的“to be”是一个集断真、空间定位、追问存在意义等因素于一体的混沌统一体，但仍有把握说追问存在的意义是西方本体论的主要任务。这不仅在最初的本体论操作中得到了体现，而且也为后来两大传统（即以海德格尔为代表的欧陆哲学和以分析哲学为基础的本体论体系）所认可。如果是这样，本体论接下来的任务就是要探讨有关方法论问题进而据此去探寻存在的意义。而探寻存在的意义在某种意义上可以说是要确定区分存在和绝对的非存在的界限或标准，或者说是要从一切存在着的事物抽象出它的最一般的存在的性质，从语言哲学上说，是要弄清人们所说的“存在”一词的真正所指。要找到这种所指，无疑要解剖具体的存在者。海德格尔强调：要弄清存在的意义，最好是关注人这种“此在”，因为他既是存在者，又是存在者的理解者，而通常的做法是解剖自然存在者。语言哲学的思路迥然不同。弗雷格和后来的分析哲学家基于“存在”的词性和指称的探讨认为：个体或实体都是假象，因此其内或其上不可能客观存在一个独立的像广延等性质一样的存在性质。世界上的一切存在者都是属性的复合，而存在不过是属性或概念的性质，即属性实现

---

[1] 如碰到下述五种情况，即秘密（如咒语）、含多义、此处无（中国不存在对应语词）、顺古、生善，就不予翻译，而采取音译的方法。现在人们所熟悉的“般若”“涅槃”等就是这样译过来并流行开来的。

或例示或表现自己的方式，属性自身的状态不为零的状态。因此，澄清存在的意义不能诉诸对此在和别的存在者的解剖，而应着眼于对属性的分析。

（5）弗雷格对“存在”是不是谓词、是什么性质的谓词的探讨，引起了广泛而激烈的争论。随着语义学、谓词逻辑、模态逻辑等的介入，本体论的以“存在”词性问题为中心的研究领域应运而生。由于人们对存在的程度、形式有了新的看法，因此“存在”的谓词性质是不一样的。如有的认为“实存”有一阶谓词的性质，因为在它所表述的对象中有与之对应的真实内容，如不同于其他可感性质的个体性、时空定位性、边界性质、高于亚实存和所与的真实性等。“亚实存”不是一阶谓词，但可看做二阶谓词。“所与”所表述的对象的确没有个体事物和亚实存对象那样的本体论地位，但显然又不是纯粹的无，因而也具有最低限度的谓词性质，至少可看做量词。不管怎么看，有一点是有意义的，如从存在的真实性程度上把存在区分为实存、亚实存和所与就值得关注。

（6）实存、存在的确不是事物之中的独立的部分或属性，也不是实体的有形可感的属性（洛克等所说的那种实体的确不存在）。从语言学和认识论上说，作为语词或概念的“存在”，并未描述或反映对象中的可感的实在或属性。换言之，“存在”“有”等词，不像“红”“形状”“大小”等词那样有明确的指称，在现实世界及其所包含的事物中，根本找不到与“存在”相对应的性质或部分。如此类推，亚实存、事实或所与或有，也是如此。一个事物就是属性的集合。从语言上说，“存在”“有”等词，不像“红”“形状”“大小”等词那样有明确的指称，换言之，在现实世界及其所包含的事物中，根本找不到与“存在”相对应的性质或部分。就此而言，说“存在”不是一阶谓词、二阶谓词甚至 n 阶谓词，是有道理的。但如果据此认为存在在现实世界及其所包含的事物、事态、事实中没有地位，或断言“存在”等概念是纯粹的空概念，同样是缺乏根据的。因为黑格尔早就作过有力的论证，例如，在一真实的对象呈现于我们面前，尽管它的一切具体的构成部分和属性没有被我们现实认识到，对它们，我们一无所知，但我们却知道它的一种性质，可表述为“存在”或“有”。这种“有”没有任何具体规定性，因此可以看做“无”，但此“无”又不能等同于纯粹的虚无，因此它毕竟有自己的不是无的地位。同样，对于一个被我们充分认识了的对象，我们也可以作这样的思想实验，如把被我们认识到的部

分、结构、性质一个一个地分析掉，在我们面前剩下的对象与纯粹的虚无仍是泾渭分明的，因为它里面有一种虚无所没有的东西，即存在。在现实生活中，在实践中，存在与非存在的界限也是非常分明的。例如，在一个有张三李四而没有王五的房间里，张三李四除了具有他们这样那样的要素和属性之外，还有存在属性，而王五在这个特定的空间中则没有显现其存在的属性。可见“有”“无”的判断和和语词是有其特定的所指的。对“存在”等词稍作词源学分析也可说明这一点。它们的出现不是无源之水，而是因为有这样一种抽象的性质被人们认识到了，它伴随任何显现出来的事物或属性，它完全有别于无，但已有的别的语词又无力表述它，因此基于语言产生的规律，相应的语词便出现了。

当然，应该承认，“存在”所指的东西的确是看不到、摸不着的，因此相对于感性认识而言，存在就是虚无。但是，世界及其构成物是复杂的，看不见、摸不着的东西不一定是不存在的，例如，没有人见过共相，共相照样有自己的特殊的存在地位。在现实时空中，不可见的东西远比可见的东西多。例如，光子、电磁波等尽管不可能为人看到和摸到，但其存在地位应是无可置疑的。具体的存在物尚且如此复杂，抽象存在物、高阶存在物就更是如此。有理由说，存在的确不会表现为具体可感的粒子或部分及属性，但却可以以抽象实在的形式表现自身。如果属性有抽象和具体之分的话，那么有理由说，存在就是一种抽象的属性。从语言上说，“存在”之类的词表示的是对象不是零、不是纯粹的无或没有的性质。能涵盖一切有本体论地位的东西的最广泛的范畴更是如此。

正如具体属性有一阶、二阶和 n 阶之别一样，存在作为属性也是如此。因此我们既不赞成否定存在是属性、“存在”是谓词的观点，也不赞成仅把存在当做高阶属性或谓词的看法。一个个体、实在，一个系统、整体乃至整个世界，只要给予了，不管是给予人的认识、出现在认识之中，还是自在地给予或出现在某个时空，它们除了别的抽象和具体属性之外，也一定有存在或有这一抽象属性。每一个第一性质、第二性质只要现实地出场了，如表现于某一事物之上，或现实显现在某一感官面前，它们就分别同时表现出自己的存在属性。如果这些具体属性表现为二阶、三阶属性，那么它们显现的存在属性也是如此。一个对象出现意向活动中，一个共相、共性、抽象性质出现在有关的个体或关系中，也是如此。就此而言，存在的确是属性的属性，表述它们的词语当然可称做谓词。“存在”

不仅是谓词，而且还可表现为不同的阶次。这取决于它描述的对象的阶次。

如前所述，这里最有争议的问题是存在会不会以一阶属性出现。我们对此的回答是肯定的。因为事物都是复合体，即使是极微或微观层面的基本粒子也是如此。它们尽管是若干部分和属性复合而成的，但一旦它们结合为一个整体时，世界上就出现了一种新的个体、一种新质，它不能还原为构成它们的部分和属性，因为整体大于部分之和。既然如此，它在有自己的这样那样的部分和属性、有自己的一阶属性的同时，当然也会获得自己的不同于部分和属性的新的属性，存在就是其中的一种抽象属性。可见，存在可以作为一阶属性出现。

第四节　众说纷纭的“非存在”

非存在研究的首要一环是对“非存在”或“无”等概念作具体、深入的语言哲学分析。如果违背程序、跨越这一前提性、基础性环节或过程，直接切入对它的研究，如为它下一个别人没有下过的新的定义，以示创新，或为非存在是否存在、与存在有何关系，研究非存在对科学、哲学、人的生存有何意义等问题提出一个前无古人的观点，将是没有任何意义的。这是由非存在这个与众不同的概念及其本质特点所决定的。因为古今中外的“非存在”一词，尽管在形式上没有太大的差别，但从来没有相同的指称，其意义或内涵从来没有统一过。更麻烦的是，“非存在”总是相对于“存在”而言的，总是以“存在”为其界限或分界线的。而“存在”的内涵和外延总是因人而异的，而且随着认识的变化和发展，存在的样本或标本总处在不停的变化之中。例如，当人们发现不可见的东西也有存在地位时，“眼见为实”的本体论标准就被突破了，以前据此被视作非存在的东西堂而皇之地进到了存在的殿堂。又如，当人们发现无形体的、无广延性的光波、声波等也有存在地位时，以前关于存在的形体或时空标准便随之寿终正寝，相应地，以前据此被认为是非存在的东西也有了自己的真实的存在地位。总之，由于语言学、认识论、本体论等方面的复杂原因所决定，借用心灵哲学中的一个新范畴，可以说“非存在”等词具有“规约性”的独特特征。而由此所决定，它们又有相对性、人为性、变动性、因人而异性等特征。

规约性（normativity）是当今心灵哲学中使用频率极高的一个概念。之所以如此，是因为它作为一个范畴概括了世界上的过去没有被认识到的客观存在的现象，从而又为我们说明许多复杂现象提供了一个有力的工具。有根据说，它已成了我们认识世界之网的一个新的网上纽结。而要理解这个范畴，必须先理解“设计”这一概念。这里所说的“设计”是一种隐喻，指的是自然界、人类社会和人身上的一种客观存在的选择、塑造、决定力量。在一种状态与别的关联建立之前，有多种可能性。而某种关联之所以建立起来，是由于某种客观的力量在那里“设计”或“设想”。例如，心脏这一组织在其最开始的时候，是有多种可能性的，后来它被用来执行泵血的功能是因为它有这样的历史过程，此过程依据生物进化的规律让它只执行这一功能，而不执行别的功能。质言之，心脏泵血是一种规约性现象，而这又是由大自然的“设计”“缔造”“选择”所使然。在人类社会生活、文化生活中，这种规约性现象就更多了。“日”（sun）这样的符号或构型被用来指称或表示天上的太阳，此能指与所指被绑在一起，不是由自然必然性所决定的，而是由在前的人的选择或命名的历史所决定的。本来，这类符号在被创造出来时，其实有多种可能性，如完全可以被用来表示月亮或地上的狗子。之所以没有这样，完全是设计、设想的产物，可见，理解了设计，就不难理解规约。这里的规约性不是偶然的，但又不同于自然必然性、因果性。因为带有这种性质的关系之成立，一方面依赖于它出现之前有多种可能性，另一方面依赖于某种有一定自主力量的选择。由于选择不止一种，既可以这样选择，又可以那样选择，因此它不是自然必然的。但一经选择又有其强判性、非偶然性。例如，法律条文的制定、人名的确立等就是如此。正如生物的专有功能是设计的产物，带有规约性，因此它尽管有强制性，但不一定现实地被执行。因为有专有功能是一回事，是否实际表现出来又是另一回事。事实上，许多事项的专有功能常常没有被执行，例如，卵子的功能是与精子结合，但大多数卵子都没有现实地履行它们的功能。

“非存在”等概念带有更强的规约性特征。它究竟表示什么、内在的规定性是什么、外在界限在哪里，都没有自然客观的必然性，而完全是随意的。它在某一学派或阵营中被创造和流传，尽管有时有一定的强制性和统一性，但这种强制性是可以不被执行的。例如，新老迈农主义者所说的非存在尽管有其历史传承性，但不同的论者对它的内涵和外延的规定都是

有变化的。

总之，由于人们赋予了“非存在”“无”和“空”等词以不同的具体含义，或者说这些词有不同的用法，因此如果不事先说明是何种意义的“非存在”，那么对非存在是否存在之类的问题不可能形成确定的、有意义的答案；同理，不限定有关概念，泛泛争论，或将非存在论胡乱地谩骂、批判一通，那也是没有任何意义的。例如，如果不加限制，每个人既可以说是一个实在论者，又可以说是一个相信非存在存在的非存在论者。因为在世界上，尽管不一定每个人都有自己的本体论理论体系，尤其是不一定自觉思考理论性较强的元哲学问题，如存在的意义、标准、程度、方式等，但每个人一无例外地有自己的本体论承诺，即承认什么存在、什么不存在，并有自己的不自觉的承诺标准。最明显的是，对于别人所说的对象，都能判断它是否存在，至少能表达自己信与不信的态度，就此而言，每个人都是一个存在论者。由于非存在有相对性，对你来说存在的东西对于别人来说是非存在，反之亦然。就此而言，每个人又是一个非存在论者，即必然会承诺一些别人否定的东西，或视之为非存在的东西。就像一个信仰神存在的人对于不信者来说是非存在论者，而对于一个只相信神为绝对真实其他为非真实的人来说，不信神者是非存在论者一样。

为了不使非存在研究进入死胡同或过早地误入歧途，为了让我们后面的思考建立在可靠而宽厚的基础之上，这里有必要对各种“非存在”概念作一梳理。我们先概述西方哲学史上比较有影响的界定，然后对之作出分类。

巴门尼德最早提出并论证了自己的非存在概念。根据他的存在标准，存在是一而不是多，是静止而非变动，是连续而非断裂，不可分，它留在同一个地方，无始无终，无生无灭，能被思维和言说，一切不具有这些特征的东西就是非存在，而“非存在乃是不存在的”，由于不存在，因而不能被思考，不能被认识和说出[1]。

古希腊智者学派的高尔吉亚也明确提出并论证了自己的“非存在”概念。在《论非存在或论自然》一书中他明确指出：人们普遍相信存在着的自然其实是非存在，而非存在就是不存在，“是空无”。他的结论是：“无物存在”，论证是：“如果有某物，那么它要么是存在，要么是非存在，要

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第92～95页。

么既是存在又是非存在"，这三种说法都无异于空，"因而一切都是空无"[1]。因为非存在肯定是不存在的，说非存在存在是自相矛盾。同样，存在也是不存在的，因为：(1) 如果存在存在，它将会有三种情况，即要么是永恒的，要么是生成的，要么既永恒又生成。这三者都不可能。(2) 如果存在存在，那么它要么是单一的，要么是众多。而这也不可能。总之，结论是存在不存在，非存在不存在，因此无物存在[2]。

柏拉图在界定非存在时，有与巴门尼德一致的地方，如认为非存在就是不存在，就是变动不居、刹那生灭、没有永恒性的东西，反之，存在是不动不变的、永恒的东西，如理念。他的根据主要是认识论上的，因为如果一切都在不停地变化，那么就没有知识，只有当有稳定不变的对象时，我们才有真正的知识。换言之，人们只能知道具有恒久性、不变性的东西。只有它们存在，而那些没有这些性质的东西是非存在，它们只能成为意见的对象。应注意的是，前面所说的"非存在"的相对性、多变性也体现在柏拉图的论述之中。因为他对"非存在"还有另外的界定，如认为非存在并不是存在之外的一个类别，而是存在的一个类别。例如，红色是一个类别，而红色之外的非红色如"绿""黄"等相对于红来说就是非存在。因此存在与非存在不是绝对对立的，而是两个既相异又相互包含、相互转化的通种。古罗马哲学家普罗提洛（Plotinus）把存在理解为统一性或一，反之，没有统一性、常一性的东西就是非存在。

亚里士多德认为，现实存在物既是存在者，又是非存在者。一切现存事物都处在运动之中。正如吉尔松（T. H. Gilson）所概括的："一切运动都暗含某存有者，因为若无存有者在运动中，则无可以运动之物；那么若有运动，必有在运动之物。另一方面，在运动之物绝没有完全的存有；如果它有完全的存有，便不须再运动，因为变动就是获得或丧失存有。……可见，运动是种既非虚无，又非完全存有的状态。"[3] 不难看出：亚氏所理解的非存在也是一个相对于存在的东西，例如，苹果变成一团乱泥，后者相对于前者来说，就是前者的非存在。运动过程中本身就包含着存在和

---

[1] 高尔吉亚：《论非存在或论自然》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第192～194页。

[2] 高尔吉亚：《论非存在或论自然》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第192～194页。

[3] 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，上海世纪出版集团，2008，第69页。

非存在，经过一段时间的运动，未变的东西即是存在，而获得和丧失的东西就是此未变的东西的非存在。

奥古斯丁继承柏拉图的有关思想，同时，又作了自己的发挥，认为非存在就是某物的不在场或缺乏，是在场的反面。他的非存在概念只用在两种场合：一是说明被造物，即相对于上帝（他是一，是存在）来说，被造物是无，是缺失；二是用来说明罪恶，他认为当某物不按它应该如此的方式动作时，或背离它的本性时，就出现了无，即出现了罪恶。中世纪的天主教哲学也大谈特谈非存在。根据现代研究中世纪哲学的权威吉尔松的看法，中世纪天主教哲学的"非存在论"有这样的内容：非存在或"非有，绝对没有存在，也没有存有的条件，同样，存在本身无论实际上或潜在地，无论在其自身或吾人之观点，皆完全不受非有（虚无）之影响"[1]。非存有是存有的反面。而存有的特点或区分标志在于：它靠自己而存在，并非被造的存在，不变迁，必然地是永恒的，存在就是它的本质，不增不减，终究不动，完全满盈与实现，因而具有无限性，它是绝对的善，因为善是存有的一个方面。"存有的完美不但要求完满的实现，并排斥一切限制。"[2] 符合这些存在条件或标准的只有造物主上帝，而其余的都只能是非存在。换言之，只有上帝才是存在的。而存在与非存在水火不相容。"此一存在之纯粹实现先天地排除一切非有。"[3] 当然，上帝之外的一切被造物可看做存有者，上帝"是真实存有，……其他一切都只是局部存有者，根本不堪当'存有'之名"[4]。

还应注意到，中世纪哲学中还涉及一类非存在，即存在于意向状态中的或被意向所指向的非存在，例如，某人所想到的独角兽、古希腊人所设想的飞马无疑不存在于现实世界，但既然被指向了，就一定有其特殊的地位，因为想到飞马毕竟不同于什么也没有想到。要说明这两种想的区别，当然要诉诸非存在概念。这一思想后来成了点燃现代非存在论研究之杰出领袖布伦塔诺的创造性工作的思想火花。布伦塔诺通过对心灵的解剖发现：心灵具有自己的不同于物理现象的独特标志，即意向性。而此意向性不同于其他属性的地方在于，它能主动地把心与心外的东西关联起来。这

① 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，上海世纪出版集团，2008，第58页。
② 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，上海世纪出版集团，2008，第58～59页。
③ 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，上海世纪出版集团，2008，第58页。
④ 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，上海世纪出版集团，2008，第67页。

种关联不同于别的关联的地方在于，它能让自己所指向的东西出现在心灵之内，使之成为心灵面前的独特对象。这对象既不是心，又不是物，因而是一种非存在。因为它是不同于外部真实存在着的对象的特殊存在——内存在。相对于自然存在物来说，它没有存在性。最奇特的是，心的意向性能与不存在的东西如“飞马”发生关系，使其成为心面前的对象。

海德格尔对人们否认非存在或无的存在地位感到十分惊诧，因而尖锐提出：为什么只有存在存在，非存在反倒不存在？之所以有此诧异，是因为他所说的非存在有特定的含义，即指相对于人的此在的澄明、显现而言的非存在。在他看来，“无”像“有”一样，是人所独有的问题。一方面，作为物理实在的人只有有，而无无，但作为此在的人，既有有，又有无，如要转化为无（死），就要面对无。另一方面，此在既能使世界有（无蔽、敞开），又能使世界无（拒绝、掩饰——遮蔽）。对于此在来说，没有不变的界限。当一物被去蔽而向人敞开时，便是人面前的存在。而随着人的视域的变化，当聚光灯一样的澄明之眼从此物移开而转向他物时，原先作为非存在的他物便显现为存在，而原先存在的此物则变成非存在。两者互为条件。因此没有非存在，即没有对要把握的对象之外的东西的遮蔽，没有将它们无化的操作，就没有存在物的向我显现。什么都显现，什么都想认识，结果是什么都不可能认识。

“非存在”是迈农主义的专门的、中心性的、谈得最多最深的话题。然而，从19世纪末到今日的新老迈农主义者除了都关心现象学、经验论性质的非存在对象（即显现在意识、经验面前的非存在对象）之外，再向前行进，便各奔东西了。例如，有的关心的非存在对象是共相、意义之类的抽象实在；有的热衷于虚构作品中虚构对象；还有一些人对矛盾对象、可能世界、不可能世界情有独钟；最后，数学对象、科学中的理论实在等非存在形式也是许多人经常谈论的话题。

概而言之，古今中外的非存在研究所涉及的非存在大致可以归纳为如下形式：

第一是纯粹的虚无，即绝对没有存在地位的东西。它们既不可能出现于现实世界、可能世界之中，又没有出现在人们的设想和思考之中，例如，没有与人的意向性发生任何关系的飞马、独角兽、方的圆等（一当为意向所指向，就是所与，就是另一种形式的非存在）。又如，苏格拉底、柏拉图对于此时此刻的空间来说，也是这种形式的虚无。

第二，常识中为了说明不真实、不存在的东西而作为样本或标本使用的非存在。例如，在科学不发达的时候，梦幻、泡、影、闪电、露水等都被认为是典型的非存在，人们常把不真实的东西比做这些现象。影子也被认为是不存在的。诚然，相对于有形体的、有质碍性的存在来说，它们的确不是这类存在。但如果用科学的观点来看，它们并非真的不存在。

第三是人生解脱论中所关注的非存在，它常以境界之无和工夫之无的形式表现出来。中国古代哲学家一般不太关心存在论之无和现象学之无，或不太深究这类无，但非常重视境界之无、工夫之无。例如，玄学家的"体无"并不是指对存在的把握，而是指一种精神境界，也即"以无为心"的境界。本书中篇有专门论述，无须赘述。

第四是本体之无。这种非存在概念的基本预设是：一切现象之有是假有，是假象，因为其体性是无，是空。佛教、道教都有这样的主张。当然具体内容存在着重大差别，即使在佛教之内也是如此。尽管强调空无是佛教的第一原则，例如，是否坚持"诸法无我、诸行无常、涅槃寂静""实相无相无不相"是判断佛教与非佛教的标准，但各教各派对空的看法是不完全相同的。根据华严宗创始人法藏的看法，有10种不同。(1) 人天乘和小乘犊子部都在强调有为聚、无为聚、非二聚的同时，又主张我法具有。(2) 小乘的一切有部、雪山部、多闻部等主张法有我无。(3) 大众部、鸡胤部、制多山部等主张法无去来。(4) 说假部与成实宗主张现通假实，即认为过去、未来的事物都无实体，现在的事物有假有真，有虚有实，即既通假，又通实。(5) 小乘的说出世部等认为，世俗的一切事物是虚幻不实的，而出世间法如佛、涅槃等则是真实不虚的。故此宗被称做"俗妄真实宗"。(6) 小乘一说部认为，诸法但有假名，并无实体。(7) 大乘的《般若经》等经典认为，一切皆空。(8)《胜鬘经》等主张真德不空。所谓真德即指宇宙万法的真如本体所具有的无量功德。(9)《维摩诘经》等倡导的相想俱绝宗。相即客体，想即主体的思量。此宗认为，相想双绝之时，诸法的真如谛理便显现出来。(10)《华严经》倡导的是圆明具德宗，认为一切万法圆融无碍，空理与妙有无挂无碍。

第五是理智的或认识论的非存在。这种非存在是相对于理智或认识而言的，许多事物在没有认识到或没有彻底认识之前，常表现为混沌、无序、无差别或矛盾；有时，由于认识的原因，事实上存在的东西没有被认识到，例如，电磁波在以前就被看做非存在，可见这种无是相对的无，巴

门尼德所说的非存在就是这种非存在，即不能被思和被说出的东西。海德格尔所说的无，有这种意味，但有超越。

第六是相对性的非存在。例如，古印度哲学所说的各种“无”句义（未生无、已灭无、更互无、不会无等，详见本书第十三章）就是相对于某种存在而言的非存在。例如，线对于将被织成的布来说，是布的无或非存在，如果把线与自身或其他东西（如纺线用的材料）相比，线显然又是存在。柏拉图所说的非存在也有这种含义。

第七是现象学的、经验论的非存在。这种非存在又有两种形式：一是显现在意识、经验面前的虚构的、矛盾的、不可能事物，如被想到的方的圆，读者、观众意向中的神话、虚构人物和事件等。它们尽管不存在于现实世界，但又不等于纯粹的虚无，因为它们被显现在意识面前了。二是显现在意识面前的真实的事物。这些事物，根据直观唯物主义、自然的态度或非现象学的存在标准，都是非存在或无。

第八是有争论的非存在，如模态主义者所关心的可能世界、不可能世界，科学中的假设性实在如“希克斯粒子”等，以及柏拉图主义者所设想的共相、抽象实在等。

总之，“非存在”既然有如此复杂的含义和形式，因此不事先交代或弄清所说的“非存在”是什么，便贸然闯进这一领域，高谈阔论，以至著书立说、创宗立派，或对各种非存在论评头论足，那是非法的，也注定是没有意义的。

第十九章　非存在与意向性

如前所述，布伦塔诺创立的意向性学说不仅在心理学和心灵哲学中引起了轩然大波，而且直接点燃了现当代非存在研究和争论的烈火。作为其学生的迈农，正是受其启发，展开了对意向性的更为细致的“活体解剖”，如通过对意向对象尤其是指向非存在的意向对象的独具匠心的研究，建立了自己的对象理论。随后，新迈农主义的创立和发展，非存在的“新大陆”的大发现，例如，方的圆之类的矛盾或不可能对象、客迈拉之类的虚构对象、同一性之类的抽象对象、意义和内容之类的抽象实在、非存在意向对象等，也都直接导源于布伦塔诺。这种关联无疑是值得我们深思的。透过这种关联，我们可以找到切入非存在研究的一条路径，即意向性路径。顺此前行，我们不仅可以看到传统本体论的狭隘性，而且可以领略本体论的新的风光。因为沿着这一路径所作的非存在研究，在开辟了有无之辩的新领域的同时，取得了一项重要的本体论成果，即发现了以前所没有注意到的新的非存在形式：由指向非存在而形成的一种新的意向对象。这种指向活动是真实的，但其对象如独角兽等的确没有存在地位。然而，一当指向它们的活动现实发生时，该活动面前所显现出来的对象肯定又有不同于绝对的无的地方。它们在意向关系没有发生时是无，但随着这种关系的建立，一种新的当然是高阶的本体论事实或对象便实实在在地发生了。对于有意向性的意识来说，它们比由推论而知的外部实在更真实。因此无疑是一值得严肃对待的本体论事实。由于它们的出现与意向关系息息相关，因此意向关系所具有的其他一切关系所没有的特点也随之引起了人们的注意，这就是：它能与不存在的东西发生关系，而其他一切物理关系是没有这个可能的。

第一节　“非存在新大陆”的发现及人格化构想

布伦塔诺是从意向性视角切入非存在研究的开山鼻祖，要涉及这一研究，当然还得从他说起。他在意向对象问题上有三点值得注意：第一，他

指出，能让心理状态指向不存在的对象，是心理现象的一个特点；第二，在每一思想中，总存在着某种东西，它们是思想所关于的东西，但它们可以存在，也可以不存在；第三，存在有三种形式，即现实的、现象的和意向的。所谓意向的存在，即意向性所指向的对象所表现出的存在方式。它不是外在的、现实的和现象的存在，而是一种纯内在的存在。因为意向性的本质在于有内在的对象，在于把对象包含于自身之中。这也就是说，人的心理状态在与对象发生关联时，并不能直接指向外在对象，而只能以不同的方式如判断、怀疑、期望、怀恨等与内在的对象发生关系。这对象已不再是外界真实存在的对象，而不过是一种非存在对象，如相信存在着虚假的命题和不能到达的事态。即使是真实的事物，一旦成为意向对象也是如此。因为意向对象是在认知者那里呈现出来的对象，它与实在的或物理的对象不能混同。不过，他不否认经院哲学的这样的观点：人能以心中的意向对象即外在对象的替代者为中介认识外在对象。但他也有不同于经院哲学的地方。例如，在实在对象与内在对象的关系问题上，他不同意经院哲学的下述看法：两者有内在联系，例如，我之外的颜色与我之内的颜色之间有本质的关联，因此后者以及相应的知觉不可能成为假象。布伦塔诺认为，两者没有相符关系，如我感知到的颜色，在外就没有对应的真实的颜色，可能只有某种振动。其他性质可类推。内在对象不是映象，不是对应的形象，而只是一个记号，它表明有某东西引起了这个现象。真实的存在不显现，显现的存在不真实。

如前所述，迈农和其弟子马里以及同时代的特瓦托夫斯基等在布伦塔诺的启发下，通过对意向性的进一步解剖，以及对对象与存在、对象理论与本体论各自本质特征及相互关系的探讨，吹响了非存在对象大发现的号角。在他们看来，非存在的对象尽管不实存（exist），但是是“有”的（there is），而且在数量上比实存对象要多得多。例如，通过对意向性的进一步解剖，迈农发现：作为客观存在的意向性或表现出意向特性的心理状态，除了离不开意向主体、意向活动之外，还离不开一种特殊的对象。没有意向对象，就不可能有意向性。因为意向性作为一种复合属性，是离不开上述三种因素的任何一种的。而意向所指向的对象极其特性，既不是自在存在之物，又不是心中的主观观念，有点像弗雷格所说的含义（sense）。从本体论上说，这是传统本体论所忽略了或遗弃了的、直接而现实存在之外的一种新的存在，或高阶存在。迈农为此而建立的理论无疑

是一种本体论理论。但为了与传统本体论区别开来，也为了突出他所发现的新的存在的特点，他便把它称做“非存在对象”。

迈农所说的“对象”（object，gegenstand）不是认识论所说的认识之外的对象，而是出现于心灵面前、可能被思想、意指的对象，从外延上说，它无所不包，甚至包括现实世界以外的可能和不可能世界中的东西。从对象与实存事物的关系看，对象的范围大，具有超越性即超越于实存事物，即既包含它们，又超越它们，最能说明他的对象超越性特征的是他受胡塞尔影响而提出的“所与性”（givenness）概念。该概念突出的是对象这样的特点，即对象与经验密不可分，是在经验中显现出来或被给予的，既不是心灵的主观观念，又不是纯自在的东西，而完全是两者相互作用过程中所与的东西。当然，迈农与胡塞尔也有区别。因为后者认为，对象是依赖于经验自我的，甚至是经验自我构建的。而迈农在对象的本质问题上，尽管有经验论和现象学倾向，但又强调对象并不是完全依赖于经验自我的东西，而有其独立性、客观性的品格，正是有此特点，对象才能被判断为存在或不存在。由于既能被判定为存在，又被被判定为非存在，因此它超出了存在的范围，故有“超存在”（aussersein）的特性。

迈农所说的对象尽管不是实际存在的事物，而且他还承认有非存在的对象，如出现在意向状态中的独角兽，但是对象又不能等同于纯粹的虚无。为了说明对象的这一特点，他对“有”或“是”（there is）、“所与”（being-given，it is given）或“事实”（fact）等词作了新的规定。他认为，这些词概括的是存在着的对象和非存在着的对象共有的性质，因此当然是超存在的。其表现从语词上说就是：这些词在这里不是存在谓词，没有存在意蕴或本体论承诺。这些词有“所与”“现实”“事实”“情况”“出现”等意思，指的是：对象作为事实出现了，它们确实地、现实地是一个对象，但又没有断言对象有存在地位。非存在对象也不例外，一旦它们被意向状态指向了，就是所与，就是一种特殊的现象。其根据在于：意指活动是真实的，而它要成为真实，一是要有主体及其活动，二是要有活动所涉及的对象，两者缺一不可。因此意向活动所指涉的非实在对象一定出现了。这种出现尽管既不是实存，又不是亚实存，但肯定出现了，其出现肯定是有，肯定是事实。

弗雷格在说明语言的意义问题时，深受布伦塔诺的启发。通过对词语和句子的独具慧眼的分析，他发现：有一些语词没有指称，但却有含义，

如“最大的素数”“离地球最远的行星”，在现实世界中没有与之对应的存在，但它们都有含义。还有一些语词的含义与指称不同，如“晨星”和“暮星”所指相同，但含义不同。如果说指称也是一种意义的话，那么意义有两种，一是指称，二是狭义的意义。为区别起见，他把这狭义的意义称做含义。弗雷格对含义的肯定实际上是对一种有本体论地位但过去没有为人发现的、新的对象的肯定。因为按他的规定，语词的含义不能等同于语词所指的外部实在，也不是物理符号本身，尽管其出现离不开意识的作用，但又不能等同于意识及其观念，因此是非心理、非主观的。很显然，从本体论说，含义尽管没有物理符号那样的本体论地位，但显然不能等同于纯粹的虚无。按照传统的狭隘的本体论标准，这大概也可看做一种非存在。对陈述或命题的语义学探讨也可说明这一点。例如，要说明它们的真，尤其是说明那些表述了没有实际指称的句子的真，最好是把概念或命题看做抽象实在。弗雷格还认为，作为抽象实在出现的非存在对象不只是含义，还有数学对象、共同性、差异性等。因此他也是19～20世纪转折期非存在新大陆的主要发现者之一。

胡塞尔也承认意向性的作用，也承认有超越的意向对象，但他与迈农有明显的区别，例如，他尽管承认意向可以指向不存在的对象，但并不认为意向对象是非存在，也不承认非存在有存在地位。他不仅否认非存在对象的实在性，还否定抽象或一般对象的实在性。他还否定布伦塔诺承认有内在意向对象的观点。因为在胡塞尔看来，对象在本质上是超越的，例如，人的知觉所要或所能把握的空间、形体、色声香味等，显然不能存在于心灵之内。如果对象在心灵之内，也就没有如何超越人自身去把握对象这样的认识论难题。总之，对象是被给予的，是超越的。但应看到的是，在特定的意义上，胡塞尔也是非存在的发现者。例如，按他的本体论标准，自然的态度对实存之物、物质事物的相信是以预设为前提的，相信其存在是缺乏明证性的，只有意识以及在它面前直接显现的现象才有真正的存在地位。而这种现象按自然的态度的本体论标准则是一种非存在。他也像弗雷格一样承认意义或内容这样的东西存在，有时把它称做“意向客体”或“意向关联项”（noema）[1]。这个新的东西与意向作用（noses）密

1　有的将它译为“意向对象”，这容易与他常说的有超越性的意向对象混淆。为区别起见，这里一般把它译为“关联项”。

切联系在一起。他说："这些意向作用构成了在其最广义意义上的'努斯'（nus）一词所特有的因素；努斯按照它的特有的一切实显的生活形式使我们返回我思思维，然后返回一般意向体验。……'努斯'一词使人想起它的特殊含义，即正好想起'意义'，虽然在意向作用被实现的'意义给与'包会着各种各样的内容，而只是作为其基础的'意义给与'内容才涉及严格的意义概念。"①

胡塞尔所说的"意义"极为繁复，不同于一般所说的意义。首先，胡塞尔认为，意义既不是指称，又不是心像，而是悬置之后在意向体验中必然包含的组成成分。只要去体验，一定能发现这种构成。从具体样式来说，它是被知觉者中按知觉方式显现的某物中"实际出现的"东西，即是质料，是知觉中被意识者，是意向性客体②。他说：在本质看中"原初地"所与的本质或本质事态的设定，正好属于本质或本质事态的设定"质料"，属于在其所与性方式中的"意义"③。从来源来说，质料不过是各种感觉形式直接所与的感觉内容，或者说各种直接的体验都直接包含这些内容，并将它们作为直接的构成成分。而那些不能直接获得这些内容的体验，也以它们为组成成分，不仅如此，这些"包容更广的具体体验"如思维、怀疑、想象等还因为它们而具有意向性④。从所属关系来说，意义特别属于意向作用的意义给与作用。从与意向对象的关系看，意义是意向对象的相关物，是意向对象得以构成、出现的一个基础。例如，知觉有其意向对象，位于最基层的就是知觉的意义，就是被知觉物本身；另外，判断行为有被判断物本身，喜爱行为有被喜爱者本身，如此等等。对每一种情况来讲，在此被称做"意义"的意向对象相关物，正应被理解作"内在地"存于判断、喜爱等的知觉体验中。

当然，意义只是意向对象的相关项，"并未穷尽完全的意向对象"，因为意向对象除了意义之外，还有其他构成因素。由此说来，意向对象是由诸意向对象因素的复合体组成的。在该复合体中，特定的意义因素只形成一种必不可少的核心层，其他因素本质上基于此核心层。不过，这些因素在扩大的意义上也可称做"意义因素"。这是因为意向对象是具有统一性

① 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第216页。
② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第227页。
③ 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第330页。
④ 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第214页。

的复合体，一方面，一个对象是一个统一体，如知觉到的树，但它又是复合体，如有物、树、花等属性。从语言描述的角度说，它是主词与谓词的统一体。如盛开着鲜花的树，作为意向对象被语言表述就是一个主谓结构："树上开着鲜花"。从意义的角度说，意向对象是意义统一体，其意义核是被知觉到的一个东西，由质素所构成，从相对于待授予的意义来说，它是意义的载者X，可承载许多规定性，或附上许多周围意义。在此意义上，他说：意义是纯意义或命题，是"意识的意向对象的具体化中的抽象物"[1]。由于认识是开放的，无限的，这周围意义也是无限的，例如，我们已认识到树有"物""花"等意义，以后还可能认识到更多的、此时所不知的意义。

尽管胡塞尔的思想是在借鉴弗雷格思想的基础上形成的，其"意向客体"一词还包含了弗雷格的"含义"的某些特征，但应该看到，胡塞尔和弗雷格之间有明显的区别。正是这种区别隐藏着后来两大传统的形成与对垒。例如，胡塞尔的意向客体概念之提出不是基于对语言之逻辑特征的思考，而是在比较意向活动对象与被意欲的对象之间的区别的过程中完成的。胡塞尔的目的是探索这类经验对于经验者的"直接"特征，解决那些令人困惑的意向性问题，说明意识如何具有超越性。而弗雷格和罗素在研究意向性时关注的是这样的问题，即在他们的逻辑学和语义学研究中所提出的问题，如概念、命题有无内容，如果有，其本质是什么。弗雷格和罗素所关心的这类问题，后来就成了分析传统的意向性研究的核心问题，由此也造就了它不同于现象学传统的独特特征。

应该肯定的是：内存在的意向对象、含义或内容以及与意识呈现有关的虚构对象和别的抽象实在等的发现，无疑是人类在拓展和深化对世界上的存在的认识过程中的重大成就，是本体论研究的突破。其形而上学的意义在于：这些发现有可能使人们认识到传统本体论的狭隘性、局限性。即使不倒向这类观点，但只要尝试用它的方法去客观、冷静、批判地观察和思考世界，就一定可以发现：传统的本体论在试图揭示存在的范围、种类以及建构关于全部世界的范畴体系的过程中，只关注时空中直接的、有形体的、实体性的、粒子性的存在物是片面的、狭隘的。这些存在物当然是存在的、真实的，甚至是第一性的、基石性的，但是它们在产生和存在的

1　胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第329页。

过程中，无疑还会发生相互关系和作用，还会与它们新产出来的东西发生相互作用，这样就会不断有高阶的事物及属性突现出来。高阶的东西又会进入作用之网，进一步产生出新的对象。从发展的观点来说，世界是开放的，会经常有新的东西产生出来。因此世界上存在的样式和范围肯定比传统本体论所说的要多、要大。仅就人及其意向活动这类存在状态来说，它也是开放的。一经存在和发挥作用，也会有新的、有存在地位的事实、状态、事态产生出来，随着其推进，还会有更高阶的东西产生出来。布伦塔诺所说的意向对象，现象学所说的“现象”，弗雷格所说的含义、数学对象、共相等，以及迈农主义所说的在意向状态中出现的非存在对象、亚实存对象等都是被传统本体论遗忘的新的存在形式。其中有些形式，可能在实在性程度上比较低，但毕竟不是无。

但同时又不能忽视的是：上述新存在形式的发现者以及后来的发展者在进一步研究这些对象、构想关于它们的本体论图景时又出现了一种不好的倾向，即受每个人心底里潜藏的民间（folk）或常识心理学的影响，在构想内在意向对象等非存在对象时常犯拟人化或人格化的错误。先来看民间心理学这一概念。

“民间心理学”一词所指的东西是当今心灵哲学、认知科学在深掘人的内在世界中新发现的一种内在心理资源。其年龄很老，几乎与人一样古老。随着真正意义上的人的诞生，它就一直作为人的内在构成伴随着人，并成为人认识世界、尤其是认识自己和他人的前结构、前资源。没有它，人们的相互理解、解释、预言便是不可能的。例如，每个正常的人都能解释周围的人当下的行为，甚至怪异的行为，如为什么拿着雨伞，明明有钱为什么偏要穿破旧的衣服等。之所以能解释，又是因为他们心底里潜藏着民间心理学知识。概括地说，民间心理学是人们关于心理现象学的常识概念框架，其核心是命题态度，而命题态度中最重要、最常见的是信念、愿望和意图。从其存在和显现方式来说，它是内在于人脑内部、外显于人的解释预言实践中的常识心理学知识；从其关系维度看，它与人的民间物理学、民间化学知识处在同样的层次，渗透、包含于常人关于人、自然、宇宙的概念图式之中；从其历时性结构看，它“无师自通”、自发发生；从共时性结构看，它包含有许多存在命题、普遍原则和大量的理论术语。例如，前者有：人是有理性的存在，因此行为具有可解释性和可预言性，人有心灵，其内有心理活动、状态和事件等。普遍原则主要有：心理状态与

刺激、反应之间有因果关系；我们每个人都可以认识他心，等等。首先从本质上说，民意心理学实即人们的常识心理观或心理概念图式，如认为信念等心理状态、事件是一种实在，像物理事物一样存在着，只是看不见、摸不着，没有形体性；其次，信念等像外物一样也有存在的空间，那就是在“心灵里面”，这个“里面”像外部空间一样是非充实的，里面有心理的事件，它们要么是并列的，要么是先后继起的，相互之间可以互为因果，相互作用；最后，心理的事件从属于因果律，由外部刺激所引起，进而又可引起人的行为。不难看出，民间心理学所代表的这幅心理图景既涉及心理世界的内部关系，又涉及心与身、心与外部世界的关系，因此是一幅关于人的二元论的概念图式。既然如此，对它的本质、地位和命运的探讨便必然涉及心理现象、心理概念的本质，心理结构、心理活动及其机制和动力学、心与身的关系等重大哲学问题。

从本体论上来说，民间心理学的问题在于：在承诺、描述实在时违反了“如无必要、毋增实体”这一本体论的节俭标准，犯了自由主义错误，以致人为地在一个统一的世界之上又增添了一个心理的王国。而导致这一错误的认识论和方法论根源则是错误的类比。当哲学和科学在从原始思维那里接过“灵魂”“心灵”之类的概念时，由于没有严加审查，以致没有看到它们的虚构、杜撰的实质，以为它们是有真实所指的概念。恩格斯说：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构架，并且受梦见景象的影响，于是就产生了这样一种观念，他们的思想和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们就不得不思考，这种灵魂对外部世界的关系。”[1] 反过来说，如果原始人认识到了感觉和思维是“身体的活动”，就不会有灵魂观念被构造出来这一回事。

麻烦和尴尬在于：不仅构造灵魂的人没有注意到那个事实，而且后来的人包括许多哲学家也疏忽了那个至关重要的事实，以致把有关观念当做是存在的真实反映，接下来的任务就是“弄清”其结构和本质，“揭示”它们与身体、与外部世界的关系。而在这样做时，由于没有直接的观察资料，便以人作为类推或隐喻的基础来构想关于心理王国的图景，于是便产生了关于心灵的民间心理学。这种关于心理王国的构念其实质是对心作了

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995，第223～224页。

人格化或拟人化的描述，把心设想为物理性大脑之内的一个小人。协同学创始人哈肯说："这里的难题是：为了操纵运动、识别模式或者作出决策——只是举出几个例子——无数的神经元需要以高度规则的非常有序的方式进行协作。但人格化地描述，就会面对这样的问题：由谁或由什么操纵着神经元的行为。"[1] 民间心理学的回答是：心灵在自己的心理空间中自主地从事着自己的操纵工作。形象地说，作为人的认识的、难以摆脱的前结构、前资源所隐含的心灵观实质上是一种小人观。人在与内外世界打交道时，的确会有真实的过程、活动、状态发生，它们都有本体论地位。但民间心理学对之作了错误的构想。因为人没有对心及其活动的直接认识，便间接地、隐喻地以已认识到的东西为模型，如把心设想为一个主体，或一个小人式的东西，以为它有自己的空间，即心里，有自己的活动，即心理操作，如判断、思维，而活动又有其材料，即意向对象、内容、思想等，活动有其结果，如决定、想法。布伦塔诺等所说的意向对象其实就是基于民间心理学而类推出来的东西。应承认，当人在想时，里面肯定有与意向对象相应的东西，肯定有真实的事实发生，但问题在于：他的理论对它们作了拟人化的、实物化的构想或设想。

在现当代的关于内在意向对象的设想、构想过程中，民间心理学的观念一直没有停止其作用，以至于许多论者用这种小人模型来设想它们，以为它们是人在接受到来自内外的各种信息的过程中由小人式的心灵产生出来的既不同于心理观念又不同于外部事物的新的实在，是心灵之眼面前的大屏幕上新"显现"或"呈现"出来的新的演员或道具，它们以一种高阶对象的形式存在于内在的心灵王国之中。它们尽管不是实在的物质性事物，尽管不是观念，但仍有自己的存在地位。之所以如此，那是因为它们借意向性这一属性而存在。只要意向性真实出现了，意向对象就一定要出现，一定有其特殊的存在地位。迈农等否定它有实存地位，但肯定它们有"有"的地位。不然的话，意向性的出现就无法解释。因为意向性是一种关系属性，而关系属性的出现必须有两个以上的东西存在。一个东西不可能构成关系。指向非存在的意向性，如想到或相信飞马能飞，也是如此，因此非存在对象一定有其地位。即使是指向实存对象的意向状态，也有自己特殊的意向对象，而这对象在特定意义上也是非存在。这就是相信有非

---

① 哈肯：《大脑工作原理》，郭治安、吕翎译，上海科技教育出版社，2000，"前言"。

存在对象的意向性论证。布伦塔诺、迈农、胡塞尔以及现当代的新迈农主义者基本上都赞成这一论证。

总之，迈农等从意向性视角构想非存在对象时，的确看到并指明了被传统本体论所疏忽的、然而又确有一定本体论地位的东西，例如，在想到独角兽、方的圆时，这个被想到的东西，不再是实在世界中所没有的东西，而一定以某种形式被给予了，一定以一种特殊的事实出现了。然而他们由于受潜藏的民间心理学及其人格化心灵模型的不知不觉的影响，对它们作了小人式、实物式的构想，以为它们就像搅拌机所搅合好了的东西，或房子中间挂出的灯笼。简言之，被想到的方的圆的确不再是虚无，而有本体论地位，但对之作了拟人化、拟物化的错误构想。因此摆在我们面前的任务是：在对这幅图景作出祛魅的基础上，对之作出重构。

第二节　意向性观念的祛魅

要解决意义、内容、意向中的非存在对象等的本体论地位问题，首先要弄清意向性的本来面目。而要如此，一方面要借鉴古今中外的有关成果，走自己的道路，另一方面，为了不让传统和常识的虚幻先见误导我们，首先应从事祛魅工作。所谓祛魅，就是对常识和传统哲学在设想、构想意向性王国、形成关于它的观念的过程中所犯的错误及其根源作出刨根究底的探讨和暴露，进而在根据比较可靠的认识作出批判的基础上抛弃其过时、有害的东西。为什么要这样呢？因为我们关于人的观念、关于心的先见以及关于意向作用的看法很多是错误的，更麻烦的是，大多数的人并不以为然。例如，常识心理学乃至传统哲学和科学由于未批判地审视原始的灵魂观念，把人之内存在着一个居于中心和主导地位的心或我作为毋庸置疑的预设接受过来，进而按设想物理实在的方式类推出心的空间（如常说的“心里”或“心内”“内心深处”）、心的时间以及心的意向作用的方式，以为心关联于外物、意指外物就是一个有主体性的东西在自己的心的空间将自己与物关联起来了。例如，日常关于心的比较、抽象、推演、回忆、追溯、兴奋、愤怒等的说法都带有拟人拟物的色彩，至少是隐喻，而非科学的精确的概念。它们让人想到的是一个小人式的心在它的自己空间中做某种事情，这样设想心在以前是“不得已而为之”。在今天看来，肯

定是一幅错误、神秘的地图，是必须予以解构的。

在祛魅时，首先要做的工作是作语言分析。也就是说，这里首先值得探讨是心灵的语言发生学，而不是心灵的自然或生物发生学。因为一开始就进行后一种探讨，等于承诺了这样一个理论预设：意向性作为实在是存在的。而真正科学的研究是要查明、考察：常识和传统观点所设想的意向作用及过程是否真的存在，如果存在，以什么形式存在？要找到答案，从逻辑上说，首先应运用发生学的方法，研究有关意向习语及观念如"意图""意向""意识"等是怎样在语言中起源和演化的。我们知道："灵魂"之类的词语是原始人为了解释的需要凭想象、类推虚构出来的，它们表达的概念并无真实的所指，诚如恩格斯所说，它们"像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的愚昧无知的观念"。如果他们知道思维和感觉也是身体的活动，那么他们就不会造出这些语词。后来逐渐派生出来的意向动词（如"想""愉快"）、名词（如知、情、意）以及形容词、副词（如城府很深、心潮澎湃）等，基于已确立的那种实体化、小人化的灵魂观念，加上与已知物体及其属性的比附、类比，最终都成了想象的心理世界及其活动的隐喻式的表达式。意向习语所说的"在心灵深处""在心灵面前"等尽管可能确有其指，但头脑中并不真的存在着心理空间；说"心""意识"在主动积极地"思考"，那也都是比喻的说法，头脑内并无一个作为活动主体的心存在。既然如此，我们在重构科学的心理图景时，就不能不加清理、批判地使用已有的心理术语。

此外，我们之所以要重视意向习语的语言发生学探究，原因还在于：意向语言不同于物理语言，不是按实在→认识→语词的认识论路线发生的，而是基于隐喻、类推、拟人化的自然观等杜撰出来的。因此作为心灵哲学出发点的问题应转换为语言哲学的问题：意向习语的意义是什么？有无所指？如果有，指的是什么？换言之，应像戴维森等所倡导的那样，首先应研究人类将意向状态"归属"于人的实践。罗蒂正确地指出：要讨论心身问题，应"先问一下'心的'一词究竟是什么意思"。因为完全有这样的可能，即"我们对心的事物的所谓的直观，可能仅只是我们赞同某种专门哲学语言游戏的倾向而已"。戈肖克问题的解决也许为我们提供了有益的启示。当该问题一直没有得到解决，似乎已经陷入了毫无希望的绝境时，突然有一天有个人这样假设：戈肖克仅仅是个名词。接着人们纷纷寻找它所表示的东西。结果发现，它没有对

应物，于是长期困扰人们的难题就这样被解决了。或许，“意向性”问题亦复如是，即使它有指称，这样思考问题也是有益无害的，至少有助于澄清混乱，避免笼统性和含混性。这也许是取消论、解释主义留给我们的一个重要启示。

常识和传统哲学对意向习语的运用及其在运用中所隐含的作为其理论预设的关于意向王国的概念图式，存在着根本性的错误。其主要表现是：混淆了名与实或能指与所指的关系，以为用物理语言对大脑内部的描述与用意向习语所作的描述分别报告是两种完全不同的“实”。这实属于两个不同的世界，既没有包含关系，又没有交叉关系。例如，某人诚实地说：“我想到了独角兽”，根据常识和传统的观点，独角兽是一观念性实在，与之发生关系的“想”只能是大脑原子、分子系统之外的精神性东西所完成的一种关系性活动，或所表现出的一种关系属性。因为似乎到目前为止还没有发现有什么物理的东西能与不存在的独角兽发生关系。正像用锤子只能敲击物理的东西，而不能击打不存在的东西一样，物理的关系要现实出现至少必须存在两个以上的物理实在。这里作为根据的物理事实当然是没有问题的，但据此推出的关于意向王国的设想都是大有问题的。这种问题借用赖尔的一个词，可恰到好处地称做“范畴错误”。所谓范畴错误是指在语言的运用中把本不属于两类有并列关系的范畴，看做有并列关系的两个类型，如一个小孩在看完一个师内的各个团的阅兵式表演之后，又提出要看这个师的阅兵式表演，就犯了把“师”与“团”看做两类有并列关系的范畴的“范畴错误”。同样，当我的身上发生了某种高级的内在过程时，我分别用物理语言和心理语言去述说，如分别说：“我左眼内有某种原子分子的运动”“我感觉到左眼内很痒”，它们所指的显然不是两个东西，至少两者有交叉关系。它们就像“水”与“H_2O”、“温度”与“平均分子动能”等一样，不是两类逻辑上并列的范畴。如果弄错了其逻辑类型，就是犯了范畴错误。这错误绝非小事，因为它涉及本体论、世界观上的重大问题。如果“感觉”“思想”“意向活动”指的东西与“身体或大脑的活动”所指的是一个东西，或有交叉关系，那么以为它们指的是两类实在或活动或状态，那么就犯了在世界上人为增加实在的错误。更可怕的是，它常常是其他错误的根源，如认识论、心理学的许多错误都导源于此。因此赖尔警告说：“我想证明它是根本错误的，而且不是错在细节上而是错在原则上，它不只是众多特殊错误的汇总，还是一个大错误，一个

特殊的大错误，即一种范畴的错误。”[1]

当然，这并不是说我们应该立即抛弃意向习语。在这个问题上，取消论是错误的。笔者这里强调的不过是：在保留意向习语的前提下，应从词源学和语义学的角度对它们作出全面深入的分析，把它们与思维、实在区别开来，清除覆盖在其上的、混淆其实质的文化尘埃，尤其是拟人论和神秘主义因素，进而揭示其本质。

要揭示意向习语的真实所指及其相关项，还应同时有本体论上的探索。著名心灵哲学家海尔说：“只要我们能够认识到，对心灵的任何研究都离不开严肃的本体论方法，那么我们就将在这方面取得令人瞩目的进步。”[2] 笔者认为，这里尤其要关注本体论或形而上学的一些“元问题”，如存在的标准问题和“意义问题”，以及解决这些问题应该遵循什么样的方法论程序、语言学和语言哲学原则等问题。因为赋予“存在”的意义不同，对那些形而上学问题的回答自然不同。在“元问题”层面，不外有两种倾向：一是紧缩主义，即紧缩存在或本体论标准，把是否有时空规定性、是否有个体的独立存在性当做判断存在与否的标准；二是自由主义，即无限制地放宽标准。笔者以为，两种极端都是不可取的。这里最重要的是要认识到存在形式的多样性和存在程度的多级性。只有这样，才有可能对存在的一般规定性作出实事求是的抽象。时空中的个体事物当然是一种存在，除此之外，在它们发生关系过程中所出现的关系属性，以及比较抽象和宏观的现象，如我们常说的某些人所具有的那种号召力、威慑力、感染力、凝聚力等也肯定是存在的。正是在此意义上，我们承认“意向性”“意义”“内容”有独特的本体论地位。它们尽管是常识心理学的术语，其指称是模糊的、不明确的，有时还有误指的问题，甚至其所指中夹杂着使用者加进去的观念、构想、前科学的概念图式，但当人们用这类语词作诚实的描述、报告和解释时，它们肯定陈述了某种真实发生的东西。这些东西是可以为有关科学验证的，即使现在不能，但未来肯定有这个可能。当然如何准确说明其地位，如何建立关于它们的形态学、地形学、结构论、动力学，则是有待进一步探讨的新课题。

笔者认为，用意向术语所作的描述，如说人的思想有意向性，头脑中

---

① 赖尔：《心的概念》，刘建荣译，上海译文出版社，1988，第10页

② 海尔：《当代心灵哲学导论》，高新民等译，中国人民大学出版社，2006，第12页

有概念、命题，概念等又有内容或语义性，心理语句有意义等，是对实在的一种隐喻式、拟人化的描述。正像我们在把庄稼的随风摇摆拟人化地形容为“载歌载舞”时，的确描述了事物的某种客观存在的状态或属性一样，我们说“某人正思考1+1等于多少”也有所指。但如果真的以为庄稼在载歌载舞，真的以为人头脑中有黑板一样的东西，上面有数字呈现，还有将一个东西加到另一个东西上的活动，最后又有一个数字作为结果出现在大脑黑板上，那就大错特错了。这也就是说，尽管我们可以承认：意向习语在诚实予以运用时，所指的东西一定有本体论地位，但又不能按传统的、常识的观点去予以设想，以为里面有一个小人式的“我”或“心”在意指，以为有意向性就是头脑里面有内容呈现给心灵之眼。

要正确理解意向现象的本体论地位，重构关于它们的观念，重建意向习语的语义学，哲学必须与科学携起手来，通力合作。在传统哲学中，意向性被认为是哲学的固有领地，实验自然科学是爱莫能助的。这一状况在今天已开始发生喜人的变化。随着无创伤脑成像技术和脑解剖学等的发展，现已有这样的初步可能：在人们诚实地使用心理语言时，借助科学工具、手段，特别是无创伤脑成像技术，然后辅之以科学的合乎逻辑的分析与推理，可以观察、探寻人脑内发生了什么。如果一个人报告说：“刚看到的那种鲜艳的红色又栩栩如生地浮现在我心中”，在这时观察他的脑电图之类的仪器一点反应也没有，或者说他的脑中根本就没有任何物理、化学过程发生，那么由此可以断言，真的存在着二元论所说的心灵及其过程。如果在说出某些词时，有相应的脑行为发生，那么就可断言，它们指称的就是这类行为。因此在某种意义上可以说，意向习语像物理语言一样是描述发生在大脑中的行为的一种方式，它描述的东西并未超出自然现象的范围，但由于描述角度、层次的特殊性，因此其指称尽管大体相同于有关物理语言的指称，但意义则不完全相同。例如，“信念”“注意”“思维”等所指的不是别的，仍是大脑内发生的物质运动以及在其上发生的高阶现象。这样看问题，也符合恩格斯、列宁等的观点，因为他们不止一次强调：思维是一种物质运动，世界上除了物质及其运动什么也没有。从这个意义上来说，我们仍可承认大脑内存在着意向活动，它们可用“相信”等来描述。但应注意，这里的意向活动不是电子运动、化学运动、机械运动、物理运动之外或之上的又一个独立层次的运动形式，而是包含着它们的、带有更大的复杂性的物质运动形式。恩格斯曾说过，一切高级运动形

式中都包含着机械运动，意向活动中也不例外，例如，要获得视觉经验，既离不开眼球的转动，也少不了脑内神经元中化学物质的迁移。当然，包含机械运动并不等于就是机械运动，正像一碗水含有 H_2O 这样的化学成分，并不等于就是 H_2O 一样，它还包含有其他的因素。其指称不管涉及多少因素，不管多么复杂，总是不会超出物质及其运动的范围的，总是可以用物理语言加以分述的，因为意向习语和物理语言是描述同一个世界的不同方式。说到这里，有人可能会问：既然意向习语指谓的仍是物理语言所指谓的物质运动，那么承认这种语言的存在不是多此一举吗？

不是这样。意向习语的指称尽管没有超出物质世界，但仍有物理语言所不可企及的独特、殊胜之处。我们来看一个有点相关的例子。如一个人走向冰箱，对此我们可用不同类型的术语加以描述。如可用生理学的术语描述这个人的细胞活动，还可用物理化学的术语描述他身上的原子分子运动以及周围的空气波、地面物质结构的变化。而要想用科学术语把这个人为什么要这样做、怎样做说清楚则可能极为麻烦，得动用大量的词汇和句型，甚至在现有的科学水平下，有些还可能说不清楚。然而有一种很简洁、很准确的描述方式，那就是用日常语言来描述："他想喝或吃点什么。"也许有一天，我们能用物理语言把这个人大脑中发生的事物描述清楚，但是那太麻烦了，而用意向语言描述尽管很含混、笼统，但也把事实说清楚了。意向语言与物理语言的关系类似于这两种描述的关系。它们的所指是相同的，但描述的侧重点各有不同，因此意义可能有差别。这就是意向语言不能完全转译为物理语言、不能为物理语言所取代的原因。

照上面的说法，我们的观点是否等于落入了个例同一论的窠臼呢？不能这样说。不可否认，我们的确承认个例同一论的某些原则的合理性，并加以借鉴，但是从前面的分析不难看出，我们的观点与个例同一论也存在着重大的差别。因为我们的理论包含有我们自己的关于意向语言的"古生物学"、语义学和关于心理的独特的地形学、地貌学和动力学。在分析意向语言的所指时，我们不仅注意到了其中的共时态因素，而且更强调它的历时态因素，例如，种系历史和个体历史的积淀因素。正是基于此，我们强调，意向语言在相当长的时期内是不可替代的，任一心理语言表达式所描述的东西在现有条件下不可能为物理语言没有任何遗漏地再现出来。因此两种语言及其所指的同一是客观的事实，但要从理论上再现这种同一则是相当遥远的事情。最后，与上一点有关的，也是最重要的一个区别是：

我们认为，与任一心理语言所指称的东西同一的物理事件，绝不是一个孤立的、细小的物理事件，换言之，与心理个例同一的物理个例不是一个细小的个例，而是非常复杂、庞大的物理个例，其中既包含有许多脑区的因素，又包含有不同层次中的事件，而且它们既有社会文化的积淀，还有种系和个体历史的积淀，同时还是动态的、变动的。

第三节 意向性观念的重构

重构意向性观念实际上就是要对世界上确实有其存在地位的意向性现象作出符合实际的理解，提供有客观根据的解释，真正弄清它的庐山真面目。用更专业的术语说，就是真正弄清它的客观真实的地形学、地貌学、结构论、因果论和动力学。从语言上说，就是要弄清：当我们用一系列意向习语（如“我相信……”“我愿意……”“我希望……”“我想到了方的圆”等）诚实地报告自己的内部状态时，我们内部发生的究竟是什么，其真实的要素有哪些，所发生的活动、过程、状态究竟是什么，有哪些正确的描述，这些描述之间是什么关系。当然在做这一工作之前，我们又必须意识到，“意向性”在现当代是一个用得较多、较混乱的概念，因此有必要事先对之作出清理。

与“意向性”一词相近的词很多，如“内容”“语言的意义”“表征”“关于性”等。根据关于心灵的表征理论和计算理论，以心理表征为加工媒介的心理状态就是命题态度，而命题态度是有机体与心理表征或心灵语言的心理语句的关系。例如，“相信天要下雨”这一信念就是某人对“天要下雨”这一命题（表现为心灵语言中的心理语句）的一种态度。因此有命题态度、有表征也就是有心理语句，而心理语句有句法和语义两种属性。其中，语义属性是指心理语句与自然语言的句子一样也有意义、指称和真值条件，它们总是关于自身和外在的什么东西的。人们一般把这看做命题态度的根本特征之一，并称之为心理语义性，相应地把关于心理语义性的问题称为“意义”问题，把相应的理论称为心理上语义学或关于心理上语言的意义的理论。心理内容有时也被称为“表征问题”，因为命题态度有内容，就意味着包含在命题态度中的心理语句表征（represent）了它之外的什么东西。总之，人的心理能够直接思维、加工的只能是心灵语言或某种不同于原子、分子、神经元结构的内在心理表征，而不能是自然

语言，因为后者有形体、声音等物质载体，它们不能进入心灵为之直接加工。由此可见，自然语言的语义学不适于解释心灵语言的语义性。因为自然语言的意义根源于心灵的意向性，而意向性又根源于心理语言的语义性。因此，只有揭示了心灵语言的语义性才能从根本上说明自然语言的意义。就此而言，心理内容比意向性更根本，而意向性又比自然语言的意义更根本。我们可依据前者说明后者，却不能倒过来，否则就会陷入循环论证。正是由于这一原因，内容问题便成了语言哲学和心灵哲学共同关心的“意义问题”。综上所述，“内容”“意义”“语义性”“表征”等范畴的出现绝不是“无病呻吟”式的文字游戏，而是心灵哲学在向心灵深掘过程中发现了传统意向性研究所未注意到的现象和问题的一种反映。尽管它们在含义上有微妙的差异、在观照命题态度时的侧重点和切入点不同，但都窥探到了心理现象的某种更深层的奥秘和特点，因此，它们是真正的“认识之网上的纽结”。当然，如果用这种新的范畴来理解意向性，也可以在宽泛的意义上把内容问题称为意向性问题。

按照通常的理解模式，任何一个有本体论地位的现象都一定有它的因相、果相和自相。因相和果相是它作原因和结果相状，对这两种相状的探讨和描述就是要弄清它与相关事件的因果关系，与作为原因会导致什么结果，作为结果是由哪些原因引起的。对其作为自相的研究，则是要弄清它自身的构成要素、结构，如果有活动、作用表现出来，则要弄清它的活动的相状，以及所经历的过程，所出现的状态，所表现出的性质等。真实发生的意向性也有这些方面。我们这里关心的当然是它的自相，它的自相首先表现为一种关系属性。而作为一种关系属性一定是一个复杂的事件，即在许多有关因素的动的交叉中发生的高阶现象。它尽管不像一个小人式或单子性的实物在它特定的“心里”所干的种种把一物（单子性观念）与另一物关联起来的活动，但在它进行的过程中，显然会有许多要素出现，同时有行为或运动发生，有这样那样的状态，有不断的输入与输出等。由于有这种复杂性，重构意向性的观念当然就不会是易如反掌的事情。

重构意向性观念的工作早有已之，并且相当繁复和深入。有三方面的努力值得一提：一是自然主义者对意向性的自然化。自然主义比物理主义要弱，强调：一切存在的、有本体论地位的东西原则上不仅可以用物理科学的概念和原理来说明，而且可以为别的自然科学理论来说明。反之，不能如此说明，就不是真实的存在。而如此去说明，其实就是对之作出更合

理的理解或重构，就是自然化。根据这一方案，意向性及其所表现的种种神奇现象，如它能指向不存在的东西，与之发生在其他物理实在中看不到的意向关系，一点也不神秘，一点超自然性也没有，都是可诉诸自然科学术语说明的自然现象。

心理内容的自然化，是当代心理内容研究的重点和难题。它的兴起与意向解释受到悲观主义特别是取消主义的威胁有关。取消主义认为，意向性、心理内容是子虚乌有，信念等表征状态在关于人类行为的解释中没有任何作用，因此绝对不可能有关于内容的哲学理论，意向的东西不能被自然化，我们不能用自然主义术语说明它在自然界中的存在。在自然主义看来，要使心理内容研究进行下去，首先必须确认它的本体论地位。心理内容自然化的方案很多，最有影响的是以下几种：

(1) 信息语义学（Informational semantics）或协变（covariance）理论、因果理论。它试图根据“信息”“协变”“因果关系”等说明心理内容，揭示其物理基础、形成机制和成立条件。它认为，意义是由心灵与世界之间的因果关系所决定的。例如，“老鼠”一词要意指老鼠，关于“老鼠”的心理表征就必须由而且仅仅由老鼠的出现所引起。由此可见，信息语义学强调的是心灵与其环境之间的信息关系。所谓信息关系就是存在于指示器与它所指示的、独立于具有命题态度的行动者而存在的东西（或信息源）之间的关系。信息关系一旦形成便决定着某种信息加工装置是否挑选那种信息。因此信息是语义属性的真正构成要素，心理表征的基本的语义关系是“携带信息”，即表征与对象的协变。信息语义学遇到的最大难题是析取问题（the disjunction problem）或错误表征问题。以关于“奶牛”的表征为例，根据信息语义学，“奶牛”这一表征通常由奶牛引起，但有时也可由马或别的东西引起。因此它意指的就不是奶牛，而是或奶牛或非奶牛（如马等）这样的析取属性。这样一来，心理表征的内容就没有与其外延中的对象协变，两者就没有固定的因果关系。即使是错误地表征了对象或表征是错误地被引起的，也不违背因果协变理论。析取问题是当前内容研究中的难题之一，福多说：“自然主义语义学是否可能这一问题近来事实上被等同于析取问题能否在自然主义框架内得到解决这一问题。”[1]

---

[1] J. Fodor, “Psychosemantics or: Where do Truth Conditions Come from?”, in W. Lycan (ed.), *Mind and Cognition Reader*, Basil Blackwell, 1990, p. 60.

（2）目的论语义学（teleological semantics）。针对信息语义学的难题，目的论语义学指出，在确定意义时，不能只考察什么引起表征，而要考察表征的全部因果作用，尤其是表征的生物学的专门功能（proper function）或目的。它认为，心灵与身体一样是进化的系统，因此我们有可能在其内部找到具有专门功能的系统和机制。它们之所以有专门功能，是由于自然选择的作用。如我们的眼睛能看，是因为它是在我们看的过程中被选择的：我们祖先中那些能看的人比不能看的人在生存上享有更大的优势。同样，一信念有其内容是由于世界有某种状态，它使信念取得了某种结果（成功地行动），而这些都是在个体进化过程中被选择或被设计如此的。例如，我们之所以有一特定的心理符号如“老虎”，是因为那符号有表征老虎的功能。它之所以有这种功能，是因为在我们的一些祖先中，“老虎”曾引起他们的适当行为（如逃跑），由此，他们在进化上就优于那些没有这类符号的祖先。

（3）概念作用语义学（conceptual role semantics，简称 CRS）。目的论语义学是按照关于功能的、历史的和选择的观点来说明心理内容。但心灵哲学重视的是主宰现实认知功能作用的规律和原则，而不是这些规律和原则是怎样演变的，因此当务之急应是根据现实的功能作用来分析内容。这就是 CRS 的计划和思路。它认为，意义或内容就是表征在心理活动中的推理作用、因果作用或概念作用。例如，某人看到了老虎，知道它会吃人，并相信如果他不跑开就会被吃掉，最后他跑开了。这里，信念等心理状态之所以能导致这样的结果，就是因为它的内容。因此，心理内容的存在及个体化依赖于表征与输入、输出、别的心理状态及表征的相互作用过程中的功能作用或在认知系统中的概念或推理作用。例如，同一个内容“明天出太阳”，在不同的关系中就有不同的作用：在“相信明天出太阳”和“希望明天出太阳”中，它们就分别起着不同的功能作用，而这恰好是它们作为个体的、特定的内容而存在的条件。从整体上看，意义根源于两种因素：一是完全“存在于大脑中”的概念作用因素；二是内在符号在它的指称中必然与之发生关系的外在因素。意义的内在因素即符号的“概念作用”，是符号在推理、思考中，在与别的符号相结合和相互作用中，在感性输入和行为输出之间的媒介作用中怎样运作的一种功能。正是这种功能决定了符号的意义。

总的来看，各种自然化方案在揭示心理内容的起源、基础、机制、个

体化和必要条件等方面都作出了富有建设性的尝试，但其实质都是还原论，即把心理内容还原为自然科学中的某种理论实在，或把意向性概念还原为自然科学的某些术语。这是值得深思的。一方面，命题态度及其内容有自身的实在性、复杂性，其每一个例都是由特定的复杂系统实现的，这种实现不能等同于自然界中的某一种实在或属性。即使是内容相同的命题态度，由于态度的不同，或内容的微妙差异，实现它的物理个例、自然机制就有区别，因此它不可能用别的术语加以还原。另一方面，还原主义的原则和方法，不管是物理主义的，还是自然主义的，其自身都有不合理性。因为如果这种还原能够成立，我们就必须否认作为基础科学的物理学之上或之外的化学、生物学、心理学等的实在性和合理性，这显然是荒谬的，而且到目前为止还没有出现过成功的理论还原。因此，得到完全令人满意的自然化方案还有很长的路要走。

第二类对意向性观念的重构主要体现在当今的各种实在论和现象学之中。在上篇的许多章节中，我们对实在论作了考察，国内已有人如高新民在《意向性理论的当代发展》[1] 一书的第三章中，对英美的新现象学关于意向性的重构作了论述，可参阅。这里只略述一下胡塞尔的某些有代表性的思想。

根据现象学的本体论标准，意向对象、意义或内容的本体论地位是不成问题的。因为如前所述，“意识”和“意向性”尽管不是严格的科学术语，但诚实地加以运用是可以用来描述真实的存在的。甚至，在对内部世界缺乏直接科学认识、尚无法建立精确、科学的描述和范畴体系的今天，这类民间心理学的术语有低层次的物理学语言无法企及的优胜之处。因为后者难以描述下述基础结构、属性之上出现的高阶的、突现的、宏大的性质及特点，如形式本体论范畴体系确认其有存在地位的事态、事件，尤其是现象学所说的现象、显现等。上述术语所指的意识、意向性在特定意义上有本体论地位，因此可作为基础属性与其他属性一道派生出高阶属性。意义、内容、意向对象正是其现象学成就，它们是意识、意向性面前真实显现出来的现象。这对于作者与读者、说者与听者、演员与观众来说都具有绝对的自明性，因为我们每个人都可随意地充当这些角色中的任一种角色。在作为任一种角色时，我们都能真真切切地体验到意义在我们意识流

① 高新民：《意向性理论的当代发展》，中国社会科学出版社，2008，第三章。

中的显现和流动。我们发出声音、写出符号，不是为说而说，而是将意义传递出去，我们听人说话时也是如此，得到的不是声音，而是解码声音中所编码的意义。这些过程近乎是无意识完成的，但只要愿意，一经反省，便能发现意义显现的过程和情形。就知觉一棵苹果树来说，第一，这里的意向关联物不是外在的物本身。胡塞尔说："在自然的态度中，苹果树对我们来说是某种存在于现实中的东西，而知道及喜欢对我们来说是真实人所具有的心理状态。"质言之，知觉这意向行为直接关联的是自己的内在的东西，具有"纯内在性"[1]。第二，这种关联项又不是心理活动本身，不是观念性的东西，而是一种内在的显现，是"显现者本身"[2]。除此之外，它不同于观念还表现在，它在知觉中是被知觉物本身，在判断中是被判断物本身。第三，这种意向相关项也可称做"意义"或"内容"。"在此被称做'意义'（在相当广义上）的意向对象相关物，正应被理解作它'内在地'存于判断、喜爱等的知觉体验中；即正如当我们纯粹地探询这个体验本身时由此体验向我们提供的东西。"[3] 体验中之所以有作为意义的东西出现，是因为意向行为本身在本质上"包含着某种像'意义'或多重意义的东西"，它的功能就是授予意义，使某东西"充满意义"[4]。第四，如果除了外在超验的苹果树之外，还有一个内在的显现的苹果树，那么能否问两者如何区别、如何相关这样的问题？胡塞尔的回答是否定的，因为"经现象学还原了的体验，也是一种对'在此花园中的这株花朵盛开的苹果树'的知觉"[5]。第五，即使内在显现的东西和外在超越的东西是完全相同的东西，但前者由于经过了"意义变样"，因此是"某种根本不同的东西"，因为后者作为苹果树有化学成分，可被烧光，而前者作为意义，"必然属于其本质的某种东西"，"不可能烧光，它没有化学成分，没有力，没有实在的属性"[6]。总之，这里出现了一种新的存在，它是体验所特有的东西，是"自在者似的"，从本质上说，它"正好变为埃多斯（本质）的东西，都与自然界和物理学中的一切，并同样与心理学中的一

---

1 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第579页。
2 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第578页。
3 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第578页。
4 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第577页。
5 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第579~580页。
6 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第580页。

切隔着一条鸿沟”[1]。但是离开了它，又难以设想事实上已人为完成了的意向行为。、

重构意向性观念的第三种倾向是折中主义路线，其中也有许多形式，其特点是在现象学和表征主义（自然主义的一种形式）、柏拉图主义和自然主义之间寻找平衡点。前者可称做现象学表征论，后者可称做柏拉图化的自然主义或自然化的柏拉图主义。先看前者。

现象学表征论在英美有许多倡导者，我们这里主要剖析一下马巴赫（E. Marbarch）的有关思想。他首先强调：研究意向性、意识首先不能没有现象学视角。因为据此所作的审视就是按其自身的本质或纯粹性来予以审视，主观地或反思性地来予以研究。但应注意，这又不等于使现象学判断只有私人的有效性。之所以能如此，关键在于现象学语言是主体间可理解的工具[2]。其次，他又认为，用自然主义的方式如根据心理表征来解释意向性也是必要的。不过他承认，英美流行的据以解释意向性的心理表征理论，不管是认知科学中的，还是心灵哲学中的，都是错误的。其错误的主要表现就是在揭示心理表征的过程中，缺乏主观的、纯粹精神性的亦即现象学的观点和视角。在他看来，要完成根据心理表征说明意向性的任务，必须真正实行“主观的”“现象学的转向”。因为这个领域中真正重要的问题是：“经验在干什么”，怎样对经验本身作出说明[3]，从心理上表征了某物本身的主观的、有意识的经验是什么，在反省中会出现什么。要回答这些问题，应从心理活动或行为开始，因为“心理活动是进入心灵的门槛”，而“心理对某物作出活动与意识到某物是同义词”。他说：“只有对有意识心理生活或心理活动作出以反省为基础的分析，才能为我们提供谈论心理的真正本质的基本概念范畴。”[4] 他承认：在这种研究中，必然会涉及表征。当然这里的表征有特定的所指，例如，不是指作为公共媒介的表征，而是指真正的心理表征，即对有意识的、主观的经验的表征，因此他关心的表征是从现象学观点来看的主观的、纯心理的表征。

---

① 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第581页

② E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 19.

③ E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 6.

④ E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 7.

关于纯心理表征，马巴赫指出：它不同于知觉，因为它是间接地与对象发生关系的，关乎的是不在场的某物，其形式有：想象、记忆等。而想象、记忆某物就是指向不在“这里”的某物，这些活动就是指向不在场的某物的活动。问题在于：这些活动的现象学形式的那些属性或因素怎样使这些活动成了建构指称某物的方式？想象或忆起某物基于什么？对象与表征活动相互关联的方式是什么？换言之，与表征活动发生关系的对象是怎样被给予的？他说：“在此意义上，纯心理的表征活动能确立对作为‘对象’的某物的指称。借助心理活动的新的形式，某物如此被认同为一个对象进而（不是在此之前）成了单数名词的所指，最后在‘s是p’这种谓词形式的活动中成了主谓短语的可能所指。”[1] “指向作为同一的进而作为真正客观的某物的可能性似乎首先是在指向不在场的某物的情况下实现的。”[2]

这种表征的特点在于：被表征的某物是不在场的，如闭目回忆起了三年前看到的一个小屋。人为什么能通过心理表征指向不在场的某物？这是由人的本性、意识的本性或意向性的本性所决定的。他说：“从根本上说，在人表征x的心理活动中，有两种问题觉知同时起着作用。一方面，有对某人当下即此时此地的觉知，他正是在这里完成了对x的心理表征。另一方面，通过与当下时间的同时的但有意识的比较，某人有对某种被表征的时间的觉知。”[3] 这个时间，要么是现在，要么是过去，要么是将来，要么是想象的。借助这种时间的觉知，被表征对象便能保持其与被知觉的对象的同一性，因此即使在表征时它不存在，它仍可作为对象被心理活动想象、记忆和观想。用胡塞尔的“重叠”概念，可以这样解释，如某人突然想到了一个不在场或久远过去的东西，但这种想象与实际中的某物是重叠的。之所以有这种重叠现象发生，关键在于：某人连续地内在于此时此地中。如果用“纯我”就更好解释了。尽管人在时间中有体形、习惯、思想内容等方面的变化，但也有不变的一面，就是同一的人格或纯自我。马巴

---

① E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 73.

② E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 73.

③ E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 84 - 85.

赫说："作为一个现象学者，我想根据所谓的'纯我'概念来说明完成这样一种活动的主观经验的统一性。"[1] 总之，"我"的概念是心理表征主观统一性的原则，在此基础上，心理的加工就不难解释了[2]。

图像式表征也可说明意向性对不在场对象的指称。这种表征的例子很多，如我想象我在农村的羊肠小道上行走，记起了以前所看到的农家小舍等。在意向地指称对象 x 时，用不着任何语言活动的帮忙，只要有图像呈现出来就行了，因此这种表征是呈现出来的直观图像。尽管如此，它也是一种指向对象的方式。在这里，仍可以发现知觉到 x 本身的变形在现象学上是必不可少的，因此这种表征某物的方式是知觉某物的变形。在这里，对象 x 不在真实的、主体间的世界，是否只是被想象到都无关紧要。因此可定义为"准直接指称不在场的 x"[3]。所谓"准直接指称"，意即对象 x 好像出现了，但没有必要真的出现。直接指称发生在知觉的情况下，在那里身体与对象直接关联。表征尽管是准直接指称，其对象也不是实在的对象，但是由于表征以非现实的方式包含或蕴涵着知觉，因此其指称和对象便有其客观性，如好像有知觉的身体、对象、指称在场。

马巴赫的表征理论与英美流的表征理论相比，有十分醒目的特征。首先，它强调心理加工依赖于对主观经验的描述性反思性的现象学分析，它是这样的有意识活动，即是意向地与活动、意识交织在一起的活动，而意识总是以这样或那样的方式对某物的意识。这也就是说，现象学的表征理论在分析表征时，始终离不开意识这样的关系和视域。其次，现象学的表征理论的核心内容是蕴涵、变形以及作为其基础的先验自我等范畴。最后，流行的表征理论或认知主义都承认心理媒介，即承认表征有心理符号或标记。马巴赫强调：心理媒介并不是必要的，例如，"以直观的方式表征对象、指称对象就不需要任何心理表征媒介"[4]。

关于概念实在论，我们在上篇中已有考究，它是概念论即唯名论与唯

---

① E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 91.

② E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 93.

③ E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 93.

④ E. Marbarch, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 125.

实论、自然主义与柏拉图主义的混合体。在其倡导者看来，它是在柏拉图主义和自然主义认识论语境下构造出的一种关于语言、思想、实在和我们关于世界之知识诸要素的关系的自然主义方案。因此"概念实在论被论证成了最好的应予采纳的本体论系统"[1]。概念实在论关心的主要课题是思维的结构，因为语言、思维中的指称和谓词是以心理活动为基础的。但是应注意的是，要研究思维结构，必须从作为表征系统的语言结构开始。因为思维结构本身并不直接显现出来，因此无法直接予以分析。它是借语言活动表现自身的。在具体说明思维、语言的结构时，概念实在论当然包含有其他实在论所共有的因素，例如，它包含有自然实在论和内涵实在论的某些思想。前者体现在：它接受了亚里士多德的本质主义，后者表现在它包含有柏拉图主义的因素，例如，它承认我们的话语和心理活动有内涵内容。总之，从构成上说，概念实在论有两个子系统：一是概念自然实在论，它的范畴分析指向的是与概念相对应的实在，例如，自然属性、关系以及日常语言所说的自然类型。二是概念内涵实在论。它侧重分析的是抽象的名称或概念，在作出这种分析时，它又涉及了与作为其指称的抽象对象的关系。它像柏拉图主义一样承认概念等思想内容有存在地位，但又有不同于柏拉图主义而一致于自然主义的地方，例如，它所承诺的作为内涵的抽象对象并不像柏拉图所说的形式那样，是独立于心灵的存在，这种对象在自然界并不存在，只不过是文化和语言进化的产物。

笔者认为，重建关于意向性的科学的概念图式是一项系统工程，没有多视角、多学科的协同作用，是不能如愿的。如前所述，其出发点必须是语言分析。很显然，意向习语在诚实予以运用（如我说"我此时想到了独角兽"）时，所报告的意向过程或事件一定有本体论地位，因为我头脑内真的有事情发生了，它不是虚无。现在的问题是如何理解和说明有关意向语词的指称。笔者认为，其指称不管涉及多少因素，不管多么复杂，总是不会超出物质及其运动的范围的。例如，这里与"想到"所对应的东西，尽管不能认为是心脏、眼睛、头发等所做的事情，不是脑内的某一原子、分子或某一块皮层的活动，但显然也不能认为是一个独立的小人式的心灵的所作所为，而一定是我的大脑这一物质在内外条件合适的情况下所干的事情。被想到的独角兽尽管不可能实存于现实世界，但作为一个高阶现象

---

① N. B. Cocchiarella, *Formal Ontology* and *Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, Xiii.

肯定有不同于被我想到的“无”的地方，因而有其特殊的“有”。与上述意向语言对应的东西既然不是子虚乌有，是物理世界中真实发生的事件，因此就是可以用物理语言加以分析的，即使不完全、不准确、不到位，也没关系。因为意向习语和物理语言是描述同一个世界的不同方式。说到这里，有人可能会问，既然意向习语指谓的仍是物理语言所指谓的物质运动，那么承认这种语言的存在不是多此一举吗？

不是这样。意向习语的指称尽管没有超出物质世界，但仍有物理语言所不可企及的独特、殊胜之处。前面所述的一个人走向冰箱的例子可以告诉我们：意向语言与物理语言的所指是相同的，但描述的侧重点各有不同，因此意义可能有差别。这就是意向语言不能完全转译为物理语言、不能为物理语言所取代的原因。从大的方面来说，一个意向语词与有关的一群物理词汇可能指称同一个事件，但其侧重点是不同的，表述的内容也有差别，如意向习语描述的是该事件中宏观的、高层次的要素、结构、活动与过程。尽管这些过程、活动离不开基础层次的原子、分子运动，但意向语言截取的是高层次的方面。正如卡尔文（M. Calvin）所述："在量子力学与意识之间也许存在十来个结构层次：化学键、分子及其组织、分子生物学、遗传学、生物化学、膜及其离子通道、突触及其神经递质、神经元本身、神经回路、皮层柱和模块、大规模皮层的动态活动等等。”而“意识”所涉及的合适的层次应是：大脑皮层回路、皮层区域间有放电模式参与的动态自组织层次，也就是说，“‘意识’一词纵有多种含义，也不能在低层次的化学水平上或甚至是更低层次的物理水平上来加以解释。我把这种自量子力学这个下层地下室向意识阁楼的跳跃的企图称做‘司阍之梦’”[①]。

尽管意向主词（如上例中的“我”）描述的主体仍是物质实体，意向谓词（如上例中的“想到独角兽”）描述的对象仍是物质的运动及由它们派生的高阶抽象对象，但是并不是任何物质及运动都适用它们来描述的，也就是说，意向状态的归属、意向语言的使用是有条件的。首先，适合于用心理语言描述的对象是由许多系统和许多层次组成的复杂系统及其活动，正如埃德尔曼（Gerald Maunce Edelman）、克里克（F. H. C. Crick）等所说的那样，它们必须是“动态核心”“神经元集群”“动力模式”及其活

① 卡尔文：《大脑如何思维》，杨雄里等译，上海科学技术出版社，1996，第33～34页。

动。其次，这些东西及其活动要成为意向习语的描述对象，还必须有它们的特定的种系和个体发生的历史，还必须与自然和社会环境有动的交涉，亦即有新目的论哲学家所说的“规约性”特征。因为一个大脑如果完全与世隔绝，是不能表现出那些高层次的作用和过程的，对生长于不同环境的大鼠的研究足以说明这一点。人们发现：脑内神经元连接的增加只发生在多姿多彩的环境中的动物身上，而处在笼子中的大鼠则不会增加。因此脑内神经元的绝对数量并不如它们间的连接重要。这些连接不仅在发育中，而且在成年期都是高度易变的，特殊的体验会增加高度特化神经元回路中的连接程度。

尽管意向现象与低层次的、基本物理现象有不同或不可还原之处，但我们有理由断言（当然在目前还只是预设）：意向现象没有超出物理现象的范围，退一万步说，仍是一种自然现象，当然可能是其中最复杂、最高级的自然现象。因为撇开其细节、非本质的东西来说，它的发生、进行、完成遵循的仍是自然规律，甚至是这样的最简单的自然规律，即状态转化规律或“如果……那么……”规律，像水、火遵循的规律一样。例如，水遵循的规律是：“如果”周围有一处比它现在所在的位置低，“那么”它将从现在所在的状态转到那一处位置较低的状态。如果没有这样的位置，它的状态就保持不变。任何意向状态也都要服从这一条件规律。它指向什么，不指向什么完全是按此规律发生的，里面没有什么小人式的心灵或精神或“我思”在那里“主动地”“有意识”“能动地”起作用（如果把这些词理解为对作为自然现象的意向现象的隐喻性的描述，那是可以的）。图灵对“计算”的解密或自然化可以帮助我们理解这里的自然化。毫无疑问，作为心理语词的“计算”指的也是一种高级的精神现象，最典型的是，少数天才所表现的那种高超的解题、运算能力，有些象棋大师表现出的一对十的“盲”棋大战都可用“计算”予以描述。它有时还被看做思维的一种形式。根据图灵的拆解，它其实一点也不神秘，甚至一点也不高级，因此经分解后，人所完成的高级复杂计算可为由齿轮、电线构成的简单机器所完成。正如戴维森所概述的，图灵所理解的“任何计算都可以被看做以下面的方式进行的：（1）计算通过在一条被划分成方格的纸带上写下的符号（对程序的形象表述——引者注）来进行。（2）执行计算的人在每一步都只注意其中一个方格中的符号。（3）他的下一步将仅仅取决于这个符号和他的心灵状态（其实是他内部的不同布局或状态，完全能在机器中被实现——引者注）。（4）他的下一步是这样的：他在当前所注意的

方格里写下一个符号，然后把注意力转向他左边或右边的相邻方格”①。质言之，计算不过是按程序所完成的状态转换，完全是一个自然的甚至机械的过程。不仅如此，人的大脑内所表现出的种种复杂高级过程也概莫能外。图灵设想，上述关于计算的概念可看做一种普适性的、通用性的概念，据此，可以揭示“大脑拥有强大能力的秘密”②。我们认为，意向性尽管有自己的特点和复杂性，但本质的、核心的东西没有什么例外。

如前所述，用意向习语对内在状态所作的诚实的报告是真实的、可信的。这也就是说，作为有关语词之所指的意向现象是有其本体论地位的。我们还可以设想：当人内部真的发生了意向现象时，人们还可以用物理语言予以报告。被报告的当然是一种物理现象，即服从自然规律的自然现象。两种语言所报告的意向现象和物理现象之间是什么关系呢？能够避免前述“范畴错误”的较合理的回答是：人脑内发生的意向现象与物理现象不存在碰碰车式的一实在对另一实在的关系，在此意义上可以说，传统的二元论、唯心主义以及旧唯物主义所理解的心身或心物问题是虚假的问题。因为当一个人诚实地用意向习语报告说“我想喝水”时，所报告的东西与脑科学家在观察他大脑活动时所看到的并用有关物理语言报告的东西尽管在角度、复杂性、侧重点上有差别，但在指称上并没有差别。如果是这样，再说两种语言所报告的东西之间有依赖和被依赖、产生和被产生、原因和结果之类的关系，就犯了赖尔所说的“范畴错误”。当然，既然意向习语与有关物理语言在意义上有差别，因此仍有必要进一步探讨两种语言的关系问题。据我们的初步研究，可从下述方面加以阐明：

第一，两种语言的指称可以是同一的，即都可用来描述、解释人脑内产生的活动、事物、状态和过程。

第二，物理语言适用的范围较之意向语言来说要大得多。尽管意向语言除了用之于人之外，还可用之于计算机和动物的行为，在特定的意义上还可用之于低等生物，以至于在修辞中可用之于无生命物，但它毕竟不能像物理语言那样用来描述、解释电磁运动、原子分子运动、机械运动等。简言之，由于世界上的一切事件及过程都不过是物理的事件及过程，因此都可用物理语言来描述，而意向语言严格说来只适用于描述由基础的物理

① 马丁·戴维斯：《逻辑的引擎》，张卜天译，湖南科技出版社，2005，第168～169页。

② 马丁·戴维斯：《逻辑的引擎》，张卜天译，湖南科技出版社，2005，第194页。

过程所实现的、又得到了广泛的社会、文化等复杂因素影响的、有其特定种系和个体历史积淀的高层次事件。

第三，尽管对于由基础的过程在广泛的社会、文化等复杂因素影响下所实现的高层次的事物、过程、状态和属性可以用多种方式来描述和解释，如既可以用物理学、生物学语言，也可以用设计的、功能的或计算的语言，当然还可以用心理学的语言加以描述，但是用非意向语言只能描述心理事物得以实现的某一或某些必要条件，因此用它们去指称、描述高层次的事实虽然可行，但至少在现今的认识水准之下往往会遗漏许多重要而客观的东西。例如，任何物理学语言都无法把“我相信……”所指称的事实毫无遗漏地描述出来。另外，由于迄今的科学对人脑这一黑箱的认识还相当贫乏，还不可能对人脑内部所发生的活动、过程、状态及其细节做出清楚、具体、准确的描述，只能做出抽象、笼统的描述，如说C－纤维被激活了，尤其是大多数经历了内在活动的人还不知道如何用物理学、生物学的术语予以描述，只知道用意向术语去描述，因此意向语言在今天从整体上来说是不可丢弃的，当然这不排除某些语词被遗弃、新的语词被创立这样的可能性。不管怎么说，作为一个类别，意向语言是不可或缺的，可以恰到好处地用之于对人的行为的解释和预言，并可收到预期的效果；可以便捷地用之于对人的内在活动、状态和过程的描述，而且不用这种语言，改用其他形式，将会遗漏许多客观的东西。

第四，意向语言不能还原为物理语言，它们的所指也不能绝对等同。即使是指称同一事件的心理词语和物理词语，在意义上也是有区别的，因此不能相互取代和转译，至少在今天的科学水平下是如此。这是因为，意向语言是一种从宏观的、大跨度层面描述对象的非常抽象、笼统、浓缩而概括的语言，且带有隐喻、象征的特点，因而常能用不多的语词或音素指谓非常复杂、丰富多彩的现象。就像“水”“性格”之类的日常语言一样，将它们描述的对象换成微观层次的语言来描述，则很繁琐，且难做到完全的对应。例如，要用科学语言把一碗水说清楚可不是那么容易的事情，既可从它的构成上描述说，它有H_2O，还可从表现方式上说出它所发射的电磁波，从现象上描述它会使人产生什么颜色感觉，从作用、功能上……即便如此，还不一定完全把水描述清楚了。要把心理语言转换成物理语言也是如此，总会有遗漏，这就是两个指谓同一对象的心理语词和物理语词为什么在意义上有差别因而不能完全互换的原因。例如，要把意向

语句“意识到红色”转换成物理语言来表达，至少要述及：（1）许多脑区都被激活，（2）分布很广的神经元群进入兴奋状态。（3）它们参与强烈且快速的再进入相互作用。（4）这种相互作用的神经元群能够从大量的多种多样的活动模式中进行选择。（5）分布各处的神经元群之间必须有强烈而快速的再进入相互作用。（6）这些相互作用的神经元群的活动模式不停地变化。再考虑到自然、人文、社会环境的影响，考虑到这些神经元群的个体和种系发展，就更麻烦了。脑科学的成果也说明了这一点。加拿大著名医学家、脑科学家彭菲尔德和同事于20世纪50年代在需动脑外手术的500人身上做过关于记忆的实验。他们发现，大脑没有疼痛感觉。在病人的同意下，他们将大脑暴露出来，并让病人处在清楚状态，然后对不同部位实施电刺激，同时记录病人的报告。有时刺激某一部位时，病人会说他听到了交响乐。当然，记忆的内容与神经部位并不是一一对应的。有时候，刺激不同的部位可能报告相同的记忆，有时候，刺激同一的部位可能报告不同的记忆。对此可作的解释是：记忆是以某种方式与重叠的神经元回路相关联的。一个神经元可以是若干不同回路的成员，在不同的情况下，一个回路与另一回路的差异在于神经元的特殊组合。简言之，记忆是分布性的，不存在单一的记忆区，要记住一件事，需要许多皮层的协调一致的活动。由此我们可以得出这样的哲学结论：不可能为意向语言“记忆”找到永远一样的神经关联物，也就是说，在某特定心理语言（如“我想到了独角兽”）所描述的一类事件与某特定物理语言（如“颞叶皮层外侧受电刺激”）所描述的事件之间不存在普遍必然的、合乎规律的联系，简言之，不存在类型同一（即一类事件普遍必然地同一于另一类事件），只存在个例同一，即某一心理语言所指的东西肯定是物理语言所描述的一个事件，但在不同的人身上可能因人而异。有的科学家也认识到了这一点，埃德尔曼就是如此，他说：“没有任何一种描述能够完全清楚说清楚主观经验，不管这种描述有多么精确。许多哲学家以颜色为例来说明他们的论点。没有任何一种有关颜色辨别的神经机制的科学描述能够使你懂得知觉到某一种特定颜色感觉究竟如何，即使这种描述再完美也不行。”[1]

说到这里，我们可以对意向性研究中争论得不可开交的意向内容之因

---

[1] 杰拉尔德·埃德尔曼、朱利欧·托诺尼：《意识的宇宙》，顾凡及译，上海科技出版社，2004，第13页。

果相关性问题说上几句。在笔者看来，这个问题的解决取决于如何理解“意向内容”。如果把它理解为独立的实在或层次，即物质过程之外的过程，那么由它产生的因果作用就太神秘和不可思议了，它与行为之间的所谓因果关系也难以与已有的因果模式相协调。因为根据已有的认识，一事件要能产生、发挥作用和反作用，必须有物质、能量，而按上述方式理解的意向内容本身显然没有这些东西。世界上也不存在“超距作用”，换言之，作用要形成，达到它的对象，中间一定有某种媒质起传递作用，如粒子、波或波粒的混合。正如加拿大著名唯物主义哲学家本格（M. A. Bunge）所述：“对于任何客体 X 和 Y 而言，若 X 作用 Y 或 Y 作用于 X，则 X 是物质的，Y 也是物质的。”[1] 最后，即使它能与大脑相互作用，交流信息，但它们相互作用的联络点何在，交换信息的“接口”何在？如果按我们上述的方式理解意向内容，那么便可承认它对行为有因果相关性，因为意向习语不过是对大脑行为的另一种描述方式。

诚然，有这样的事实，即人们总是先有意向、意愿，然后才有相应的动作。既然如此，难道不能说它作为独立的事件，与随后的动作因果相关吗？这是需要进一步研究的。即使这里有先后关系，是否就有充分根据证明意向内容独立存在呢？我们认为，没有。因为就某一身体行为来说，与它有关的意愿可能是在前的，但就意愿来说，它如果真有作用，那它还必须有在前或同时发生的物质过程，或者说它本身也必须是一个物质过程。因为意愿如果是一种真实发生了的脑内活动，那也是可记录测量到的。事实也是如此，科学家们发现：人在报告自己的意愿形成过程时，他的整个大脑表面除前部和底部外，都有缓慢升高的负电位，它们集中于运动皮层区，一般在动作前 850 毫秒出现。

说到这里，我们觉得有必要顺便对一些日常的说法、表述方式作一些分析和澄清。例如，许多人包括脑科学家常常说大脑的某些过程“产生”了某种意向过程，实现或例示了某种意向内容，后者“依赖”于前者，由前者“决定”，或说后者是前者的“产物”，前者是后者产生出来的“基础”“机制”。这些说法在日常交流中使用，当然不影响交流信息，不会造成太大的麻烦。但从哲学和科学的严谨性上来说，则是有问题的。意向语言所描述的事态、内容本身就是大脑内发生的复杂的物质过程，说它们

---

① 本格：《科学的唯物主义》，张相轮等译，上海译文出版社，1989，第 18 页。

由别的物理语言所描述的物质过程产生出来当然可以，但把它当做独立的东西，笼统地说它们是由相应的物理语言描述的物理过程产生的，其基础、机制是那物理过程，这一方面存在着语言的混乱，另一方面未摆脱与二元论的干系。正如我们用“水”和“H_2O”描述同一对象时，如果说一个的所指产生了另一个的所指，或在它们之间加上产生被产生、依赖被依赖、决定被决定性之类的关系，那显然是荒诞不经的。

总之，我们应在适当的本体论构架之下，用描述的观点、语言分析的观点看待意向性的本体论地位问题。只要一个人诚实地用意向习语描述了自己的内部状态，那么可以肯定其内部真的有某过程或内容发生了。不妨称之为意向事件或意向内容。但同时应注意的是，这事件或内容又不是物质世界之外的东西，而仍不过是能用相应的物理语言加以描述的东西。具体而言之，对于大脑内部行为，可从不同的方面去描述，如民间心理学的、认知科学的、计算和算法的、生理学的、生物化学的、原子物理学的，等等。诉诸意向习语所作的描述属于第一个层面，诉诸表征术语属于第二个层面，诉诸句法转换、形式操作所作的描述属于第三个层面……这里有必要强调的是，第一个层面的描述是最省事、最方便、最快捷的，但也最不精确，而且带有逻辑推理甚至想象的色彩。例如，我有这样的报告：“我刚想到我飞到天上去了”，如果我的报告是诚实的，那么尽管飞到天上不可能，但内部有“思想”或某过程发生则真实不虚。如果我进一步思考刚才的想是怎么回事，那么所想的大多属于推理，甚至包含很多想象的成分。这说明，意向术语所描述的东西既有真实的成分，也有不真实的，因此可以恰如其分地把它描述的东西称做一种理论实在，或称做实在物理过程的抽象物。计算机的类比足以说明这一点。当计算机按我们的要求完成了某种加工之后，我们至少可以同时用三种语言来加以描述：一是心理学的描述，如说它把记忆中的东西调出来了，完成了它的推理；二是算法或功能的描述，如说它完成了一系列的符号或表征转换；三是用物理学的语言予以描述，如说它里面发生了电子运动、电脉冲的转换、物理状态的变化。第一、第二种描述只透露了这样的真实信息：计算机内有某过程发生了，而其他的信息则是推论、想象的产物，有添盐加醋、比拟、隐喻的成分。用意向习语所作的描述也是如此。而物理的描述尽管涉及了真实的东西，但又有遗漏。尽管各有千秋，但可以肯定的是，它们分别从不同的方面对同一实在作了描述。它们与实的关系是多名一实的关系，不记

住这一点，就会犯过去常犯的“范畴错误”。

第四节 意向对象的本体论地位问题

从语言上说，如果“意向性”及其相关概念“意识”在诚实运用时有其所指，即人脑内以长期的生物、文化进化为基础的高阶真实事件或过程，那么在完全、客观描述这一过程时必然要述及的“意向行为”“意向对象”和“意义或内容”等也有其所指。尽管其所指相对于实现它们的基础过程来说是高阶现象，但同样应承认其有本体论地位。最明显的是，当我们诚实地用后一类语词来描述大脑内的状态和过程时，其使用和不使用是大有区别的。例如，“我正在想独角兽”与“我现在想让自己什么也不想”，两者报告如果都是诚实的，那么其对应的事态是不一样的。同理，“我正在想独角兽”与“我现在害怕独角兽”也是如此。另外，这些诚实的报告与诚实地说“我心如止水”所报告的东西大不一样，因为后者所报告的本体论事实大大少于前一类报告。

对于上述关于意向对象尤其是关于非存在意向对象（如被想到的方的圆）的语言报告，我们尽管反对对它们作小人式、人格化或拟物式的构想，反对诡辩式地论证它们存在于外在现实世界之中，不承认它们以图画式或单子性的实在形式出现在心灵之眼面前，不承认心灵的所谓空间中真的有一个有本体论地位的方的圆或独角兽，但是我们同时又认为，新老迈农主义者的下述观点，即被想到的方的圆之类的东西不再是纯粹的虚无，而有所与或事实的本体论地位，是有其合理性的，至少值得认真对待和研究。尽管现实世界没有方的圆，尽管被想到之后，也不会在现实世界增加一个方的圆，但是一经作为意向对象出现，一旦被意指了，内在的世界的本体论格局就发生了变化，即有新的高阶现象或存在被突现出来了。作为意向对象的独角兽之类的确有相同于有对应实存之物的意向对象的地方，如想到自己有亿万财富（其实没有）与想到口袋里实有的10元钱，两种想及其对象在构型、结构、载体、功能作用等方面可能是不同的，但作为现象学的事实，作为所与，都出现了，这是没有不同的。一旦如此去想，就有一些以前没有的本体论事实出现了，如想的活动（或运动），被想到的方的圆（现象学、经验论事实），它与被想到的真实的10元钱这类意向对象在现象学上是等价的，因为它们毕竟都不再是虚无。

其实，被想到的非存在对象并没有什么神秘之处，仍不过是物质性大脑内真实发生了的高阶现象。当然可用不同的语言来描述，如既可用逻辑学的“概念”或“命题”等，也可用心理学的“心理实在”等来描述，还可表述为信息论的“信息”。从本体论上说，这被想到的非存在对象其实是有信息内容的自然载体或抽象实在，就像编码了我关于苹果的感性认识的信息载体一样。我想到的苹果，尽管不再是一个有形体、有颜色的实物，但也绝非是虚无，而是一个编码了有关信息的载体。为方便起见，我们可以用心灵哲学的常用概念如“内容”或“表征”或“概念”去称呼。质言之，想到一个方的圆，实际上是想到了一个被编码了相应信息的概念或表征或抽象实在。当然，这里有一个如何构想关于它的本体论图景的、极有争议的问题。我们承认可用概念表示非存在意向对象，但反对根据民间心理学去设想它的地貌学、结构论和动力学。这当然是一个有待探讨的领域。事实上，许多人正在予以探讨。美国哲学家皮科克承认：关于概念等抽象实在不外三种观点：第一是实在论观点，即把概念看做独立存在的东西（entity），如能以独立的形式存在于人的心灵之中。第二种观点是希夫尔等提出的怀疑论，强调它既不能以实体的形式存在，又不能是某种类型的独立存在体，更不可能是定型、印象以及心灵的呈现方式。第三种观点是虚构主义（fictionalism），它强调：概念是我们推论或构想甚至虚构出来的东西。

皮科克强调，他对第三种观点持中立态度。他说：“这篇论文中所赞成的观点是：对一般所说的抽象对象是否是虚构主义的东西保持中立态度。”[1] 确切地说，他在这一问题上的观点是一种折中观点。一方面，他不赞成传统的实在论观点，另一方面，又反对怀疑论的观点，不完全赞成虚构主义的观点。因为他承认，概念不可能是某种独立存在体，但它的出现又是客观的事实，质言之，有理由承认它有本体论地位。不过，对这种存在只有间接的根据，因为只能根据它在思想、内容中的应用价值推论它的存在，因此它当然只能是一种构想的存在。而且它的存在不是以个体的形式表现出来的，而是以抽象对象的形式存在的，因此他承认：这是一种“不太严格的”或“宽松的”观点。而这样说又不过是强调：“从本体论

[1] C. Peacocke, “Metaphysics of Concepts,” in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 330.

上承诺这些对象与纯物理主义的话语一样是没有什么疑问的，而且它与本体论物理主义的最初动机也是一致的。"[1]

如前所述，概念不可能以实体、独立存在体的方式存在，而只能表现为心灵中的某种"呈现方式"。这些呈现方式要么表现为感觉，要么表现为对某物的承认或接纳。皮科克说："呈现方式可以称做感觉，或承认某物的样式或方式。我把它们统称为概念。"[2] 承认心灵中有概念存在，表面上与命题主义者没有区别。后者认为，心理状态的内容以命题的形式表现出来，而命题又由概念所构成。概念又不过是以思维语言中的符号的形式表现出来的。其实，皮科克的观点与这种观点无任何共同之处。他说：说一种呈现方式必然是那种呈现方式，并不是说："它以实际思考者的命题态度的形式存在。"[3] 这就是说，概念既不是某种假设的语言中的符号，又不是其种具体的东西。因为概念的重要特征是：它表现为抽象的对象。就像抽象的数一样，如"三个馒头"这个具体的数中抽象的3。

皮科克还认为，概念是有意义的，它一经呈现出来，本身便载荷着信息。因为"概念是从思想者与对象的某种关系中抽象出来的"[4]，甚至本来就可看做一种关系属性。这也就是说，有概念呈现，拥有这概念的心理状态便处在一种与某对象或某外部性质的一种关系之中，这种关系性质正好就是概念。从起源或形成上说，这种关系性质是对人与外物之关系进行抽象的结果。他说：说概念是一种关系属性，有两个特点值得一提："第一，关系属性R即使不参照与概念或思想的关系也能得到具体描述。第二，约翰相信林肯·普拉扎是坦诚的，等于下述两个命题的合取：(1) 约翰处在某种状态S之中，这状态有关系属性R。(2)'林肯·普拉扎是坦诚的'这一内容是一种独特的内容P，因此对于任何状态S来说，S是一种相信P的信念，当且仅当S有关系属性R"[5]。

---

① C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 331, "n. 10".

② C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 310.

③ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 330.

④ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 310.

⑤ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 317.

概念是一种关系属性，是对经验世界中的某对象或某状态的呈现，即“可适用于经验世界”[1]，例如，上面的信念内容中的概念“普拉扎”和“坦诚的”分别就是这样的呈现，有自己所适用的外部事态。因此它是有用的。这种有用性同时又可证明概念的本体论地位。在皮科克看来，相信概念的存在，反击怀疑论的进攻，除了这一根据之外，还有一个根据，即根据与抽象数的类比所提供的根据。因为如果不能怀疑抽象数的存在，那么也没有理由怀疑作为抽象对象的概念的存在。

在1983年《感觉与内容》一书中，皮科克还通过对观察概念和指示性概念的具体分析，阐述了他的观点。观察概念是内容的一种表现形式。他承认有些观察概念渗透着理论，有些并不渗透理论，也就是说，有些概念的内容完全来自于经验，有些概念的内容来自于两方面，一是当下的经验，一是原有的理论。例如，有两个人，一个是实验室的科学家，一个是实验室的守门人。他们都可获得关于x－射线管的概念，但后者完全基于他的看，如看到实验室的板凳上放着这玩意儿。而科学家关于x－射线管的概念既源于看，又渗透着他已有的知识[2]。指示性概念内容亦即索引性语词所携带的内容。所谓索引性语词是指“这”“那”“现在”等以及各种人称代词（“你”“我”“他”）。包含有这样语词的句子所表达的思想，即索引性思想。自普特南以来，它们一直是意义或内容理论中的重要研究课题。皮科克所说的指示性语词或思想就是普特南等所说的索引性语词或思想。不过，为了避免混乱，他对他所使用的语词作了特殊的限制，例如，他强调，他这里所说的指示性的形式并不是语言学的专有对象，因为除了指示性词语之外，还有思想中的指示性呈现方式。当然两者又有密切联系。因为“一个人如果在他的词汇中没有相应的符号，那么他便不可能在思想中有指示性的呈现方式”[3]。当然思想中的呈现方式并不是思想的全部内容，只是它的组成部分。质言之，包含有指示性呈现方式作为其组成一部分的思想才可称做指示性思想。这里所说的思想，实际上就是态度

---

① C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 328.

② C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 91.

③ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Ⅱ, Aldershot: Dartmouth Publishing Company, 1993, p. 106.

所关于的内容。例如，“皮科克相信：我是美国人”，在这里，相信是一种态度，这态度所关于的内容即“我是美国人”就是指示性思想。可见他所说的思想就是指的态度的内容。

究竟什么是内容？内容依赖于什么？如果依赖于状态，这状态又该作何理解？这些状态由于什么而具有它的命题内容？这些问题是内容理论中的具有真正形而上学意义的问题，当然在具体回答时，又必然要触及经验科学的方法和概念，如大脑状态、表征、计算等。皮科克认为，对于上述问题有两种明显对立的态度，一是丹尼特的工具主义，二是福多等的思维语言假说。而他自己要提出的是一种介于两者之间的中间立场。

根据第一种策略，人、机器之上本不存在什么意向状态，也没有由这些状态所具有的意向性或内容。“心理状态”“意向状态”“内容”都是解释有机体行为的工具或策略。思维语言假说是福多所创立的理论，其基本观点是：有某心理状态就是对思维语言中的某种句子采取了特定的态度。认知心理学中的一些理论如知觉理论、概念形成理论都是计算的，都离不开语言符号。在皮科克看来，思维语言假说的合理性主要表现在其前提方面，如物理主义和计算主义，因此他提出的中间路线尽管反对思维语言假说，但又与上述前提保持一致。质言之，他否认内容依附于思维语言，但承认它们有物理的实现。

美国著名哲学家柏奇（T. Burge）的观点更为激进。在包括意向性、意向状态在内的心灵的本质问题上，柏奇的反个体主义无疑是笛卡尔二元论的对立面。根据柏奇在批判时所作的描述，传统的常识的关于心灵的理解中包含着两个重要隐喻：一是心灵有不可错的眼睛，有自我认识的优越的权威的通道；二是认为心灵具有自主机制。而这两个隐喻又包含着这样的心灵观，即认为心灵是一个单子式的、个体性的、实体性的存在，它有自己的活动主体、活动的时间和空间，因此可以形象地称做人中的“小人”。鉴于常识的、二元论的心灵观点的上述特点，许多论者把这种心灵观戏称为“小人理论”。

在柏奇看来，这种心灵观是根本错误和应予修正的。因为它把意向现象看做封闭于个体头脑之内的东西，看做纯个体主义的东西，是完全错误的。既然心理现象是由外在的社会和自然因素而个体化的、渗透着社会的因素，例如，渗透着人们共同建立起来的交流原则、心理归属的准则等，因此人类的心灵是在人与外在世界打交道的过程中建立起来的、渗透着社

会性、关系性的实在，而不是一种纯个体主义的东西[1]。正是在此意义上，柏奇不厌其烦地强调：他的反个体主义不是一种知识论，也不是语言学中的一种纯粹的意义理论，不是心理学中的一种纯意识论，而是一种形而上学的理论。可以毫不夸张地说，它是一种全新的形而上学心灵观。因为传统的心灵观，不管是常识的，还是科学的，不管是二元论的，还是一元论的，都几乎异口同声地断言，心灵如果存在的话，一定是一种单子性的东西、内在性的东西，至少是内在于大脑中的机能或属性。而柏奇则认为，心灵是非单子性的、非个体性的，更不可能是实体性的。心灵一旦现实地出现，不论是作为内容、表征，还是作为属性或机能，作为活动和过程，它一定以非单子性的、跨主体的、关系性的、弥散性的方式存在，它不内在于头脑之内，而弥漫在主客之间。显然，这种观点在以前是任何人都无法想象的。

在笔者看来，首先应肯定的是，内容或概念是作为一种现象学事实出现的。如前所述，在感知和思考等意向活动中所出现的“所与”是一种复杂的、当然也是非常真实的存在，因为一旦相应的现象学相关物出现了，就会有相应的现象出现，从明见性上看，相对于人的确认而言，这是不用证明、推论、不依预设的最真实的事实。而其他的事物如物质、心灵等即使存在，对于人来说并不是自明的、直接现实的。另外，从存在的程度来说，亚里士多德早就认识到了存在有基本的和派生的存在之别。前者就其有独立性、直接性、可直观性等特点而言，无疑是第一性的存在。而后者尽管是由于有他物存在才派生出了自己存在，但一旦相应的关系出现了，它便实实在在地存在于它们之中或之上。这也是真实不虚的。例如，色声香味这些第二性质没有直接的存在性，既不在物体本身中，又不在有认识事物之能力的人心中，但一旦有此能力的主体与相应的对象发生了关系，相应的条件具备了，在原有的存在之上就会有新的存在突现出来，这就是色声香味。以此类推。再高一阶的关系属性，甚至 n 阶关系属性，在它们所依赖的事物、关系没有出现之前，它们是不存在的，但一旦它们之前的各阶事物、属性及关系一步步出现，关系一步步建立时，相应的 n 阶关系属性便会出现。它们的存在能人为被否定吗？此外，还有一些对象及其存

---

1 T. Burge, “Wherein is Language Social?” in C. A. Anderson et al. (eds.), *Propositional Attitudes*, Stanford: CSLI, 1990, p. 116.

在是比较抽象的，或是阶次较高的，如我们常说的某些人所具有的那种号召力、威慑力、感染力、凝聚力等肯定是存在的，但它们既不能还原为个体事物，又不能还原为有关属性和关系之和，它们是在有关的物理实在、生理生物实在、社会和文化因素等有机结合时所突现出的一种新的存在。至于意向性所指向的观念性对象，我们也应承认其本体论地位，它们没有树木山河那样的存在性，但肯定有次级的存在性。即使是就“金山”“方的圆”这样的非存在对象来说，我们也应如是看待，因为它们作为意向对象是在更复杂、更多阶次的关系中表现出来的属性。因此我们的初步想法与传统看法的不同不在于是否承认意向习语的所指有本体论地位，而是如何设想这种地位，如何构想关于这种存在的图景或观念。

当然，应注意的是：尽管我们承认内容等作为现象学意义上的显现的本体论地位，但我们并不赞成现象学对绝对唯心主义的承诺。根据唯物主义的实事求是的原则，作为高阶属性的现象的出现是一客观的事实，意义、内容等在意识面前显现出来也是如此。因此对其作本体论承诺并不一定就必然导致唯心主义。因为一方面，我们所说的“意识”“意向性”指的不是纯粹精神性的东西，而是经过了“自然化”的、用来描述在脑中真实发生的过程和事件的、与物理学方式并行不悖的另一种描述方式，另一方面，我们强调意义、内容等的显现还依赖于别的众多的条件，尤其是依赖于作为主要决定因素的、带有客观约束力的客观规范。基于这样的看法，我们认为，意义、内容等尽管不能以桌子、山河等实体的形式实存，不能以原子、分子的形式实存，但能以事件、事态的形式亚实存。质言之，它们不是物理的实在，而是形而上学的、抽象的存在，或准确地说是高阶的存在。

由于对大脑内部世界的认识在整体上仍处在前科学的、隐喻性的把握阶段，精确、科学的描述体系尚没有建立起来，因此在描述时不可避免地要使用前科学的民间心理学术语。好在哲学对描述、观念构想和实在的关系已有较清楚的认识，已知道它们尽管有联系，但同时又不能等同。既然如此，在描述实在时，可以允许多种不同的指谓描述方式，就像对于月亮，既可用手指，又可用它的专有名称，还可用摹状词，甚至用字母代表等一样，对于意识面前显现出来的内容也是如此。关键是怎样设想这种描述，怎样构想有关的概念图式。因为在理解描述时，我们既可以用二元论的方式来构想，那是民间心理学常用的方式，还可用唯物主义一元论的方

式，我们对内容、意义、意向对象以及别的抽象实在的构想坚持的就是这种方式。根据我们的世界结构图景，内容等不是直接的、第一性的、处在特定时空中的个别事物，不是以最基本的存在形式存在的，而是在这些实在事物的基础上派生出来或经过多级派生而出现的、依附于其上的高阶的事实，是以亚实存的或所与的方式而存在的。只要承认世界上有本体论地位的对象有不同的存在形式，有不同的存在程度，而不是坚持狭隘的本体论标准，那么像我们这样承诺内容等抽象对象的本体论地位大概不会有什么困难。

再来看与此密切相关的语言意义的本体论地位问题。正如弗雷格所说的那样，语言除了指称之外，还有含义。大量的事实说明含义的确不同于指称，因为最明显的是有些语句有含义而没有任何所指。基于此，我们不得不像弗雷格等一样承认："含义"一词的确表述了一种新的存在，不妨把它称做"抽象实在"。当然，笔者也有一些新的看法，如认为在说明它的本体论地位和实质时，弗雷格及其后继者所用的"暮星"和"晨星"例子，不一定能证明含义的存在。因为两个词的所指即金星的确是同一的，但弗雷格所说的两词的含义即"拂晓的金星"和"傍晚的金星"，仍可看做指称，而不是指称之外的含义，即两个词分别指的是两个不同时间所出现的金星。但这样说并不等于为否定含义的存在地位提供了充分的论证，因为一方面，有大量的语词没有指称而有含义，另一方面也确有一些词指称与含义不同，如我们通常所说的"指桑骂槐"就揭示了其中的道理。最重要的是虚构作品（如神话和小说等）中的话语在现实世界很明显没有指称，但却有含义。这种含义既不在作者的头脑中，又不在读者的头脑之中，而在主体间，即具有主体间性，而且这种含义在读者面前的显现依赖于读者的理解前结构。例如，一本英文原文小说对于有很高文学修养但不懂英语的人来说，就不可能有含义显现出来，这充分说明含义是一种"高阶存在"。因此可以得出的一个结论是：含义是以高阶属性的形式存在的。如前所述，高阶属性之出现依赖于众多的属性，例如，红苹果的颜色要在我面前显现为红色，至少得有这样的一些条件，如适当的电磁波刺激、能同化刺激的感知结构、正常的认知系统、相应的光照条件、身体的姿态的调节和相应的运动等。但高阶属性又不是低阶属性、事件的简单相加，而是突现，是映射。同理，含义并不是由其所载荷的符号唯一地决定的。符号的形态和结构只是含义显现的一个条件，充其量，有符号或载体

只是有出现含义的可能性，它决定了含义显现的可能性范围。例如，在一般的条件下，“红”一词尽管可作多样的理解，有时还可以隐喻、引申、转换的方式予以使用，但不管怎么运用，其可能性范围是有明确的界限的，如不可能表述非红、非属性之外的对象。此外，含义的出现依赖于有赋义和理解意义的心智，依赖于心智中的有关的知识、观念等。但这仍不是唯一的、主要的决定因素，因为人的心灵状态是多变的，因此不可能成为表达式与世界之间的确定的、不变的联系的基础，进而当然不可能成为含义的决定因素。能成为含义的决定因素的东西必须是某种有相对稳定性的、不变的东西，因为含义有某种不变性。如果它是多变的，人们就没法交流，没法形成关于真的观念。但是反对这种内在主义又要注意不滑向另一极端即外在主义，不能因为表达式与对象有稳定的联系，被表述的世界有不变性，就认为含义是由外在世界决定的，就赞成像信息语义学那样的因果理论。

外在主义的确有合理性。吉勒特说：“表达式的含义是在该表达式运用于其中的人类活动中被确定的。人们是在理解和把握这种用法的过程中把握含义或有关的思维方式的。因此任何表达式的认知作用一定与进入人际间的网络有关联……语词的认知作用就是它与人们所做的事情以及与人们在运用它的过程中所碰到的东西相互作用的方式。”[1] 简言之，含义或认知作用尽管与头脑内的状态有关，但不是唯我论的或纯心理的东西，而是有主体间性的东西。由此所决定，要将心理内容个体化，要分辨特定的心理内容，必须关注有关表达式运用时的规则，关注信念所关于的对象，关注人们的实践活动。他进一步说：“特定的表达式的认知作用依赖于规范地约束该表达式运用的标准。与语词联系在一起的思维方式或呈现方式就是对象（或一系列特征）出现在能指的表达式之运用中的方式。”[2]

基于上述分析，吉勒特指出，决定含义的东西一定是某种独立于心理生活和外在世界本身的东西。那么它是什么呢？很简单，那就是规则或规范。他说：“表达式的意义是由规则决定的。”[3] 什么是规范和规则呢？两者是什么关系呢？所谓规范是人们在语言创造、交流实践活动中所形成

---

① G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 155.

② G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 155.

③ G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 122.

的、固定的、带有某种强制性的约束和习惯化了的、必然为人们遵守的倾向。就拿语言的表达力来说，它能表达什么，它与别的语言单位有什么关系，这是约定俗成的，人们必须予以遵守。什么是规则呢？他的看法是：规则与规范没有根本的差异。因为规范采取的是这样的规则形式，即它们控制着明显的反应形式，而这些形式又是人类自然要形成和具有的东西[1]。

吉勒特进一步指出：人是一个形成、学习和服从规范的主体。由于心理内容离不开规范的影响，因此心理内容不可能是唯我论式的，即不是随附于大脑结构或在前的心理状态的，因而不存在窄内容。内容一定是宽的，这种宽是由人在实践中所遵从的规范决定的。他说："主体可看做以由命令性规范决定的方式对他周围的事物作出不同反应的事物。这些规范规定了什么东西才可看做对某一特定概念（如红）的例示。"[2] 即使内容是人意识到东西，表达自己的思想内容，体会别人话语的内容都离不开大脑结构，但规范仍是内容的最重要的决定因素，因为"个体大脑所实现的结构依赖于制约着那个体运用概念的规则"[3]。他还说："语言的意义是这样的：一表达式的含义是由制约着表达式运用的共同的规则所授予的，因此不同语言使用者在意义方面存在着先天的一致性。既然如此，特定语词之运用一定与特定的条件相关联，因为它们是对该语词的（由规范所决定的）理解的组成部分……决定意义的主体间规范也造成了这样的事实，即意义不依赖于任何说者或听者的语言之外的目的（意义具有自主性）。一词语的认知作用依赖于掌握其用法时所需的技术和人们在其之下认识到适当运用这些技术的条件。"[4] 由于他强调含义的构成因素中既有公开的成分，又有非因果的成分，因此他对含义的看法既不同于方法论的唯我论，又不同于内容二因素论。

总之，意义作为呈现方式最终是由实践决定的。他说："规范性约束制约着自然语言所表现的心理活动，这些约束又根源于控制语词运用的规则。因此意义的构成方面可通过活动和有关语词在其之下予以运用的实践之间的关系来说明。"[5] 这样说，并不意味着他倒向了外在主义。因为他

---

① G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 204.

② G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 202.

③ G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 203.

④ G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 203.

⑤ G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 140.

反复强调：他的看法与关于意义的因果理论是针锋相对的。根据后一理论，一表达式有什么意义是由其对象的因果作用决定的。例如，“马”之所以意指马，是因为在过去，马曾与“马”的表征有一种引起和被引起的关系。而他的基本观点是：“意义依赖于能思想的人之间的相互解释，而这种解释又离不开关于规范的概念……这便使这一个因素进入这种分析之中，这因素超出了因果的或认知的作用的范围，必定要利用解释的命令性规范。”[1] 这也就是说，他所说的意义有本体论的地位，但它既不是以指称的方式或以因果作用的方式存在的，也不是以意义观念论所说的观念的或心理实在的形式存在的，而有自己的独立性。他说：“它是作为规则和实践的功能”的形式存在的，同时对于思考者的思维来说又有“必然的独立性”[2]。

含义在显现时尽管有差异性，有可多样解释的可能性，或有一定的主观随意性，甚至被解读出与原义差距较大的“读者意义”，即文本的启示意义、现实意义，或如佛教所说的“契机”的意义，但又应看到，由于规范在决定含义的诸因素之中居主导地位，因此含义又有其客观的一面。例如，可多样解释的范围是有限的，文本包含什么、不包含什么意义，其界限是大致清楚的；大多数文本的作者意义是可以通过研究、争论得到澄清的。

就意义的表现形态来说，我们赞成自弗雷格以来大多数论者的基本看法，即意义既不是心理的东西，又不能还原为物理的东西。当代语言哲学家登克尔指出：“尽管在说明意义时有必要假定心理的方面，但把心理方面与意义不加区别地等同起来则不可取。有充分的理由否认意义是心理实在。”[3] 关于意义还原论，他说：“有理由认为，就其本身来说，还原的或最低限度的说明完全不可能解释语言和意义的发生。”[4] 另外，唯名论也是不能苟同的，因为“必须认识到，意义不能最小化”[5]。就意义的存在

---

① G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 128.

② G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 140.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 1.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 2.

⑤ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 2.

处所来说，我们赞成当今比较新的一种观点，即认为意义既不在头脑之内，又不在纯物理空间中，而在两者之间，即具有主体间性。登克尔认为，意义有实在性和独立性。它不存在于人心中，而存在于公共的世界之中。他说："每一可交流的思想，即每一消息是一有意义的内容单元，不依赖于其他的单元。"不仅如此，还可设想，"意义独立于句法和语义结构"[1]。

像上面这样说，似乎很令人费解。意义究竟是什么呢？依赖于什么而存在呢？是不是依赖于表征而存在的？登克尔肯定：信念表征事物所用的方式与话语指示事物所用的方式之间存在着共同性，例如，被表征的东西即话语的外在所指与信念所表达的东西，可能是同一个东西。但"这不是把意义还原为心理表征的理由：一个话语的意义是一种表征形式，但它不是出现在信念中的东西"[2]。如果意义不同于表征，那么很自然，意义理论也应与表征理论区别看待[3]。由此看来，登克尔又有与因果理论不一致之处，因为把意义归于信念、把意义等同于表征是因果理论的基本观点。他说：如果这样等同，那么"就会使我们对意义的理解模糊不清"[4]。在他看来，尽管根据表征论解释意义有其优胜之处，但也有不可避免的局限性，例如，"它们并未深化我们对意义的理解，尤其是没能说明经过意义而得到交流的思想"[5]。有鉴于此，他认为，尽管意义理论与表征理论有关，但它们是不同的理论。

从对心理主义语义学的否定看，登克尔似乎接近于弗雷格。他的确赞成弗雷格将含义与观念区分开来的观点。不过也有区别，一方面，他提供了新的论证。另一方面，从这一论证中他引出了自己的不同结论。他的论证主要是借用洛克曾列举并予分析的"颠倒光谱"这一案例，然后作出了不同的分析。洛克通过这个例证证明了观念与意义的同一性，而登克尔则

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, pp. 62 - 63.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 113.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 111.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 116.

⑤ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 111.

从中引出了两者不能等同的结论。他说："实际的情况并不像洛克所说的那样。即使他把这个词与错误的观念连在一起了，那个视觉异常的人仍会用'黄'一词指称金盏花和黄金的颜色。他会把金色的头发说成'黄色'，但会把它经验为蓝色。不管被意指的事物在心中具体以什么方式呈现出来，重要的是把话语与被意指的事物联系起来。因此洛克的意义理论并不像它表面上所说的那样是正确的。"意义之所以不同于观念，主要是因为意义不仅与心理的东西有关，还与外在的事态有关。他说："意义与观念一定不能画等号。不管意义如何反映在心中，人们还应在它之外去寻找意义。"①

正是在这里，登克尔与洛克、格赖斯分道扬镳了。他认为，洛克和格赖斯等试图回答话语为什么有意义，如何有意义，这一目的本身是正确的，意义理论的确应回答这个问题。但是他们的问题在于：仅在心灵中去探寻话语有意义的根据和条件，从而滑向了内在主义或心理主义。而登克尔则不同，他同时还要到外部世界寻找意义所以可能的条件，并将意义所依赖的心理作用自然化。他说："我的目的是通过洛克－格赖斯的那类方案外在化进而形成关于意义背景的一种自然化理论。"要完成这项工程，又必须诉求"因果—进化模型"，或者说，"进化论的构架"。他说："我将在进化论的构架中实现这一目的。我所谓的意义的进化论，指的是能够描述各种类型的连续意义层次在其中相互重叠的发展阶梯。"②

他的自然化理论的一个重要概念是"进化演替"。所谓"进化演替"指的是在发展进程中相互不可还原的阶段之间的交叉和毗连。这种现象在实际的历史中是客观存在的，例如，由之关联的诸阶段有先有后，因此"先"和"后"这样的话语就是描述可能世界中的时间的发展不可缺少的因素。他说："在我的模型中，任何较早的阶段将是后继阶段的必要但非充分的条件，因为后继阶段正是由于在前阶段提供的材料才得以形成的。这也就是说，后继阶段在结构和性质上总比先前阶段要丰富。"基于这一前提，他指出："有意义事项"（meaningfulness）就

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 59.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 59.

是在进化的后继阶段发生的现象。所谓“有意义事项”，指的是一种广泛的、高级的现象，既包括意义，又包括携带意义的物理事实，如对象或事件，换言之，它指的是各种类型的有意义信号、符号等。接下来的问题是，这些能作为有意义符号而存在的物理实在是如何获得意义的呢？它们怎么可能具有意义？

就有意义事项的进化来说，它经历了这样几个阶段：一是无生命世界中的自然信号，如闪电、雷声；二是动物的信号；三是原始人的交流；四是人类的话语交流。这最后阶段也是最高的阶段，交流者所使用的话语充满着意义与指称。在最低的阶段，我们能看到的是自然的信号，它有最原始的意义或前意义，例如，某处的闪电意味着那里要打雷。这种意义提供了后来进化演替的基础，因为它的基本形式、要素、结构能为后来的更高的有意义事项继承和发展。正是有这个基础，后面才依次进化出了这样一些意义形式，如动物的本能交流所产生的意义形式，前语言意向的交流类型和前语言的惯例交流类型所产生的意义形式。

由上可知，登克尔关于意义产生条件的分析是极其复杂的。首先，意义离不开信号与所指事物之间的因果关系、习惯性关联，更复杂的意义还离不开交流。他说：“人类语言中的符号及意义是与原始的交流形式密切联系在一起的。”[1] 另外，意义的产生和存在离不开一定的媒介，而把意义与媒介关联在一起的东西，又是人的表征能力和意向。他说：“意义有这样的心理的方面，即它直接与有意识的存在表征世界的能力相关和意向。因为在没有这样的存在的世界中，不可能有什么东西有意义，也没有什么能被看做意义。”[2] 他不仅承认意向对于意义的必要性，而且强调意义后面有两种意向：一是一阶意向，即说者在用 x 意指 r 时想让听者也相信 x 指 r 这一意向。二是二阶意向。因为人的交流不能以心灵感应或无线电通信的方式实现，必须借助某种直接的、物质的媒介实现。要如此，说者就必须做一点什么，如说出声音或写出符号或做出身体动作。而要如此，说者就必须有做某事的意向，此即二阶意向。不仅如此，说者还要有这样的信念和知识，即知道做某事（写某种符号）能完成他的传递某意义

---

[1] A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 62.

[2] A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 42.

r的意向，并相信这一点。他说："说者要想通过做x产生一特定结果，必不可少的是：他要么明确要么隐秘地相信：x有助于完成这样的意向。"[①] 当然，如前所述，意向只是话语具有意义的必要条件。他说："纯粹的意向说明对于解释意义不可能是充分的。……选择适当的表现方式包括话语，也是必要条件之一。我以为，决定这种选择的东西是在所意欲的想法和所用话语之间的联系。"[②]

基于上述分析，登克尔强调：意义本身有它的独立品质，即有不依赖于意向的一面。例如，在有发出声音、说某句话的意向之前，某人心中就已有某种意义要传递。他说："要明白这一点，必须把信息的内容与它的语用学限制条件区别开来。前者不依赖于后者，它具有超意向的（客观的）基础，这不难理解，因为事实是：一信息、一内容或一信念可以引入某人心中，但引入的实在（话语）不一定有意向的资格。在另一方面，说者的意向要有交流值，它们要么一定有物理的表现，要么有理由假定它们出现了。"[③] 最后，话语有意义，还要有相应的物质表现。他说："说者s在说出x时，x被一个特征（或一些特征）f所伴随，要使其有意指r的意义，当且仅当（a）s想用x在听者身上引起思想r，（b）通过某种特征f，s发出了表达交流意图的信号。"[④]

脑科学的一些研究成果也有助于说明概念、内容、意义的存在及其相状。第一，无创伤脑成像技术。如前所述，这类技术的形式多种多样，其发明和发展既是脑科学研究中的重大事件，也是心灵哲学充满希望的一个基础。先来看PET及其成果。PET即正电子发射断层摄影术，通过特定的技术和操作，可显示不同脑区活动的状况及特点，甚至可以显示人在阅读、聆听、说出词语甚至思维时脑的情形。我们先来看下面四幅图画，如图19－1所示。

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 135.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 117.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, p. 121.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Pubilshers, 1999, pp. 124－125.

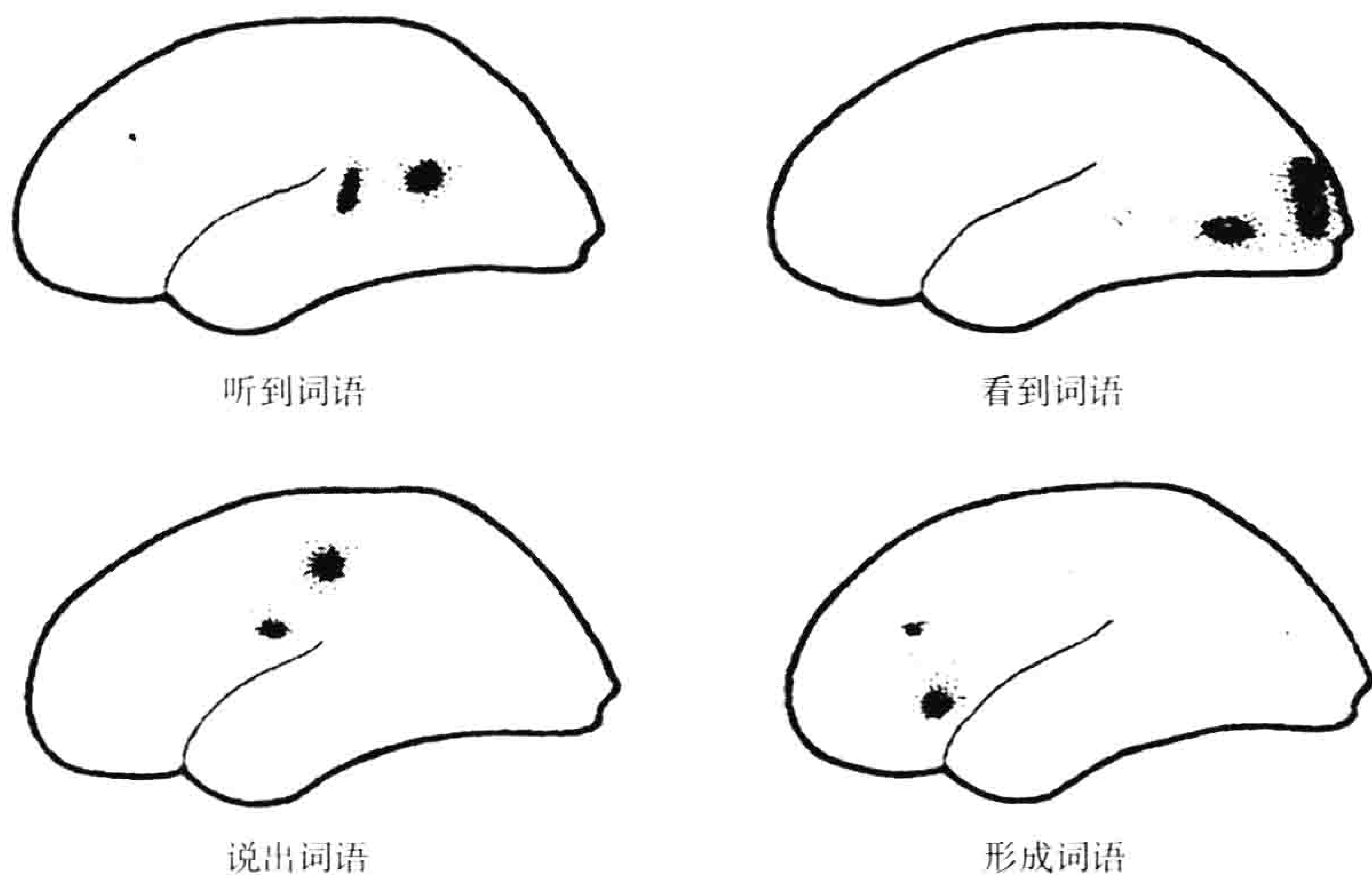


图 19－1 脑科学反应示意

这是应用 PET 所作的扫描图。它们分别显示的是清醒的受试者完成相似但有细微差别的作业时脑区活动的情况[1]。看到这类成果，笔者异常兴奋，因为它可看做人类在认识自己的内部世界的过程中所取得的一个重大进步。过去视之为神秘、"黑箱"的东西，现在借助它，已不再那么神秘、那么不可捉摸了。但是由它所取得的成果又能说明什么呢？不同的人可能有不同的答案。笔者的解读是：首先，这些图说明的不是语言活动、心理活动的神经基础，而就是语言活动、心理活动本身。科学家用 PET 去拍摄时即用另一套话语、另一种方式去描述被试的某一言语、心理活动及状况，这与被试用心理语言描述、报告自己的活动及状况，如说"我看到墙上写的一个字"，并无不同。也就是说，被试说自己听到了什么词，看到了或说出了什么词，的确是对内部活动及状况的报告，不妨把所报告的称之为心理活动或意识活动，如意识到自己看到了一个词，理解了它的含义，但这意识活动不是别的，恰恰就是 PET 所记录的那个过程。其次，尽管意识活动就是大脑的活动，但具体的意识活动有不同的脑活动模式，例如，"看""听""说"稍有变化，它们的脑区以及相互作用模式就有变化。这正好说明了意识与大脑的同一是多样实现的。最后，语词活动都与含义这种抽象存在有关，有语词活动发生和进行其实意味着有含义显现出

---

1 格林菲尔德：《人脑之谜》，杨雄里译，上海科技出版社，1998，第 24 页。

来。上述扫描图反映的语词活动中的脑模式的变化，说明含义随着显现方式的变化，脑模式也随之变化，这告诉我们：一方面，含义尽管是一种抽象实在，尽管没有第一性的实物性的存在地位，尽管有点像非存在，但它不是虚无，而有其本体论地位，不然，脑模式不会随着含义的变化而变化。另一方面，含义又不是绝对独立的存在，而是依附于大脑的，因此是一名副其实的高阶存在。

脑电图捕捉到的东西尽管不那么精确，但也有异曲同工之妙。它记录的电波是由脑表面之下成千上万的脑细胞产生的。它不仅可以显示脑电波的形状，还可显示它们的变化，有什么样的清醒状态就可以有什么样的波型。这种技术可用来研究人的大脑的发育、癫痫病和睡眠。有一种睡眠可称做快速眼动睡眠，在这种睡眠中，人肯定会做梦。眼球的快速运动是由于睡眠者观察梦中的移动景物所致。这时用脑电图观察就能发现：有梦睡眠时脑电图的波形与觉醒时的脑电图的波形是相同的。做梦尤其是可回忆的做梦肯定是一种心理活动，与觉醒时的心理活动并无本质区别，只有形式上、清醒程度上的差别。很显然，有梦睡眠就是有内容被想到的睡眠，既然扫描它的脑电图波形有别于无梦睡眠，这说明有内容与无内容是不一样的，因此内容就有自己的特殊的本体论地位，即以一种抽象实在的形式存在。

类似的成果特别多，如脑电图破译人思维时所用的语言，“脑电地形图”可帮助人们判断自己的智力类型及特点[1]，此外，MRI、PET等技术还能得到人的视物、形成感觉意识、自言自语、处在清醒状态等时的大脑扫描图像。这些图像所反映的脑活动与被试自己报告的意识经验都是同步的，可见第一人称报告的所谓意识经验其实就是大脑特定物质活动的另一种描述方式。

---

[1] 《读文科还是读理科——脑电地形图帮忙抉择》，2004年5月12日第11版《湖北日报》。

第二十章　非存在与本体论

西方现当代的存在论之无的研究起源于对已有本体论问题的反思和洞察，其进步和成就当然离不开有关的本体论理论，但反过来，这些进步和成就同时又有反哺具体的本体论研究的作用。例如，迈农的对象理论与一般的本体论研究就有这种关系。这首先突出地表现在前者为后者的新的突破和飞跃提出了许多新的、有价值的问题，如存在与对象的关系问题，“存在”的所指及其与属性的关系问题，存在与非存在的关系问题，非存在对建构关于全部世界的本体论图景有无作用等。事实上，这些问题在现当代西方本体论的发展中的确起到了举足轻重的作用，其最明显的表现是：促进了且正在促进对存在的定义、标准、形式、程度和关于存在的范畴体系的探讨。道理很简单：要回答困扰人们的种种非存在问题，首先要思索关于存在本身的问题，如存在意义、标准等；更为关键的是，如果古往今来许多哲学家所“发现”和呕心沥血予以论证的种种“非存在”对象不是子虚乌有，那么传统的、自命为最广泛、最一般之学问的形而上学或本体论就可能有点言过其实。仅凭它遗漏了那些并非绝对没有本体论地位的非存在，就足以说它不是“最广泛的”，如果迈农所说的非存在对象真的比存在的对象要多得多、范围要大得多，那么它的麻烦就更大了。

第一节　非存在与本体论的最高范畴

从前面诸章的考察不难看出：古今中外重视非存在的哲学家所说的“非存在”或“无”其实有点名不副实。除了在少数语境之下，“无”指的是一般人所说的纯粹的、彻底的虚无、绝对的没有之外，大多数论者所强调的非存在对象即使不像有形之个体那样实存，但至少有最低限度的存在性、“有”性，是事实，是有，是所与，而非绝对之空无。它们之所以被称做“无”，其实是针对传统本体论而言的，因为根据传统本体论的片面、狭隘的存在标准，它们没有存在地位。如果世界上除了原先被肯定的存在物之外，还有非存在之类的事实或样态，如果“有”的形式真的是复

杂多样的，那么本体论或包含它的形而上学就得诚实地思考自己的发展或改进问题。首先，刻不容缓的是把这些已发现的非存在纳入到自己的视野下。其实，亚里士多德早就强调过这一点，但可惜没有引起传统形而上学的注意。他说："每一门学术的任务应须研究对反。"[1] 所谓"对反"即"相反相对"或"相对相成"的事物。研究对反就是既应研究事物的肯定，又应研究否定或缺失。当然具体科学的对反是因学科不同而不同的。形而上学是研究一切事物的科学，也应研究对反，当然其具体内容有自己的特殊性，这表现在它应研究的对反是"实是与非是"，即存在与非存在，因为"一切对反可以简化为实是与非是"[2]。其次，面对非存在论，我们没有理由不思考：本体论有没有一个能囊括一切事物、事实或范畴的最高范畴？如果有，它应该是什么？它怎样才能把一切事物包括非存在论者所论证的那些确实有"所与"地位的对象包容进去？

有两种选择，一是创制一个新的符号，二是旧词赋新义。两者都是可行的，实质上也没有区别。既然如此，一般人更倾向于第二种选择。在这里，笔者也是如此。常见的也是可行的办法是对"存在"一词作出改铸，把它提升为能涵盖一切有本体论地位的东西的最广泛的范畴。如果是这样，本体论就获得了这样的新的课题，即探讨作为能涵盖一切存在和非存在对象的这一最高、最广泛范畴的最一般意义。过去基于对有形体的实存事物研究所形成的对存在之意义的抽象显然是不适合的，因为它遗忘了同样有存在地位的大量事实，如高阶属性、抽象实在、理论实在以及大量别的非存在对象。这种对最高范畴的意义探讨也可理解为标准探讨，即对存在之标志、标准的探讨。之所以说"标准"，是因为这里的最广泛的、包括了有存在地位的非存在对象的存在概念是相对于名副其实的"非存在"即绝对没有存在地位的东西而言的。例如，德文本的《海德格尔全集》在我的书架上就是这样的"无"。质言之，我们这里所说的"标准"指的是待研究对象的根本、独特的标志，也可当做它独有的本质或实质，因此当然是把有此本质的东西与别的东西区别开来的尺度。这无疑是下定义必不可少的"属差"。因此这里对存在之标准的探讨其实也是对存在概念的定义的探讨。当然如果把存在看做最高、涵盖范围最广的概念，至高无上、

---

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1983，1004a10。

② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1983，1004b27－28。

至下无底、至大无外、穷前尽后，那么就没有属差可求，而只有它所涵盖的一切个体、分殊的最一般的本质可求。不过，由于非存在问题的出现，在探讨存在的这种本质时，又面临着许多棘手的难题。

第一个问题就是存在范围及界限的划定的问题。要研究存在，必须通过研究作为它的表现样式的种种存在者入手，而要如此就有一个标准问题。很显然，因为要把某物作为存在者研究，首先要判断它是否属于存在者。而要予判断，又必然涉及标准问题，因为并非随便什么东西都能被看做存在者。例如，苹果树、格桑花、上帝、数、共相、方的圆等，是否都属存在者，就是一个很复杂的判断问题。面对它们，我们首先得思考：其中的哪些能成为存在的个例，哪些不能？在进一步追问时，我们又必然碰到在追问所有一切对象（如人、宗教、心理健康等）的本质时必不可免的"本质循环"问题。例如，在探讨宗教的本质中[1]，要揭示宗教的共同和独特本质，首先要确定宗教现象的范围，弄清区分宗教与非宗教界限的标准，而要如此，又必须以对宗教本质的认识为前提条件。于是便进入了循环。在确定存在的范围时，所面临的第一个难题大同小异：为寻找本质或标准，必须先确定其范围，寻找标准的存在个例，而要如此，又要有对本质或标准的认识，如此递进，以至无穷。要冲破这种循环，似乎得违背胡塞尔所说的绝对无预设性这一求真的要求，而这一来似又违背了认识的客观性原则。在稍后，我们再接着来探讨这一问题。

第二个与范围问题密切相关的问题是：要弄清存在的意义，必须有确定的存在者。但问题是有无限的存在者，它们是极不确定的，它们有许多各不相同的表现方式，或各式各样的在都有自己的在的方式。海德格尔列举了许多"在"的方式："地球在""大厅中在演讲""农夫在种地""死在等待着他""左舷外在闪红光""俄国在闹饥荒""敌人在退却""狗在花园里""群蜂在入静"[2]。在每一例子中，在的意思都不一样，"这些形形色色只是下述情况之一证明：这个在必须是不确定的，以便在得可以确定起来"[3]。因此，要从不同的在的形式中找出共同的东西"是困难的，也许甚至是不可能的"[4]。但另一方面，"在"的各种用法中，或"在"的

---

① 高新民：《本质认识的元问题与宗教的本质》，《江海学刊》2006年第4期。

② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第89页。

③ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第91页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第92页。

各种方式中，又有确定性的一面。“这种确定性不是从随便什么地方派给我们的，而且是自古以来就支配着我们的此在的。”因此从各种在的方式中去探寻在的意义仍是必要的，也是可能的，因为“有一股统一的确定的气贯穿这一切。这股气把对‘在’的领会指向一个确定的视野。……‘在’的意义就是以当今与在场，坚持与持久，停留与出现这个圈子来划分自己的界限”①。这也就是说，海德格尔通过自己的研究找到了自己的解答，如得出结论说：存在者有确定性的一面。当然，这只能是他的一家之言。他说：“这个在的确定性是通过对四种区分的解释而指出来的。在在与形式的对比中就是停留。在在与表象的对比中就是停留着的模式，就是总是同样者。在在与思的对比中就是作为根据者、现成者。在在与应当的对比中就总是当前作为还没有实现或者已经实现的应该做出来者。”“停留，总是同样，现在，当前——说的归根到底总是同一回事，常在的在场。”② 这也就是说，追问存在之意义所必须的确定存在者是可以找到的。质言之，只要是停留着的、总是同样的、现成的、当下的东西，就都可看做确定的存在者。这一规定即使不能被看做有充分根据的结论，但至少可看做一个关于存在者的预设，也可能仅仅只是一个预设。因为它是在“本质循环”问题没有得到解决的前提下提出的，同时会碰到许多反常。既然如此，人们就有理由提出别的猜想。事实也是如此。古往今来的许多思想家对此真可谓见仁见智。例如，早在古印度哲学中，许多派别就把现在之外的事物如过去的、未来的也看做实有的存在者。依此来看，海氏的标准便太窄了。他不仅有过窄的问题，即把本来属于确定存在者的东西人为地排除出去了，而且还有过宽的问题。例如，反对迈农主义的人也许会认为，迈农等所说的非存在对象也符合海氏的标准，如一个出现在意向性面前方的圆无疑是当前的、停留的、持存的、现成的、总是同样的。如果是这样，以这类存在者为样本而概括出的存在意义就可能十分宽泛，以至于可以包括非存在。如果是这样，对存在的探讨又必然面临下述第三个难题。

第三，与范围问题连在一起的还有这样的问题：存在是否应包括非存在？换言之，如果承认了非存在也有像迈农主义者所说的那样的“所与”

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第92页。
② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第201页。

或“事实”的地位，那么传统的以存在为基础的世界统一性观念是否被推翻了？有了非存在，世界是否破碎了因而失去了统一性？如果没有失去统一性，将其统一起来的最高范畴应该是什么？迈农主义者设想的最高范畴是对象，如果是这样，当然得进一步探讨对象与存在的关系。他们的答案是：对象的范围包括存在和非存在两大类，前者又包括有时空特性的实存着的东西和抽象实在（共性、数等）之类的亚实存的东西，而后者包括可能、不可能的对象、矛盾对象、虚构对象、意向对象等。在坚持传统存在观的人看来，这是不可理喻的。而如果承认迈农的观点，那么又必须进一步探讨存在与对象、与非存在的关系。迈农主义的看法不是一枝独秀，早在中世纪就有许多这样的构想世界统一性的尝试。如有的认为，既然对非存在的思考是合理的，而且相对意义上的非存在不是纯虚无，如未生无等，因此为了更好把握世界的统一性，就应该找到能涵盖这两个概念的最高概念。只有这样，才能正确说明它们，同时澄清过去在两者关系问题上所陷入的混乱。古印度哲学和宗教在这方面有许多大胆的尝试，正理派、胜论派所说的句义，佛教所说的“法”等就是这样的最高范畴。柏拉图的解决办法别具一格。他不是在存在和非存在之上去寻找最高概念，而是把“存在”与“非存在”看做两个通种，认为它们的意义还有相互含摄的一面，正如红色的事物作为一类事物既包含红又包含非红一样，存在也既包含存在又包含非存在。后来的思想家一般不太注意这一思想，往往强调存在高于非存在，如亚里士多德认为，“非存在”的意义依赖于“存在”，而新柏拉图主义认为，非存在是世界诸存在中层次最低的东西。

中世纪的爱留根纳的观点值得一提。他认为，自然是能够包含上述两概念的最高概念，当然可看做本体论中含义最广泛、最一般的概念，其外延无所不包，除此之外，别无他物。从大的方面说，“自然”不外包括存在和非存在两大类，换言之，整个自然或世界由存在和非存在两类事物构成。存在存在无可争辩，非存在，在他看来，也是存在的，不仅如此，在某种意义上，比存在更实在。这是他的又一远绝常蹊的看法。他从5个方面作了论证：（1）一般人都承认，认识可作为存在与非存在区分的标准，即被认识到的是存在，未被认识到的是非存在，但未被认识、乃至不可知的事物并不等于不存在。例如，上帝的存在、人的本质对于人来说是不可认识的，因此可看做非存在，但很显然它们的实在性并不比一般的、已被认识的存在低。（2）从肯定否定的关系看，对低级事物的否定是对高级事物的肯

定，对低级事物的肯定又是对高级事物的否定，如对人的生死的肯定无疑是对天使之不朽的否定，后者相对于前者来说是非存在，但其存在性显然高于人。（3）从可能与现实上看，实在事物是潜在种质的显现、现实化，而显现就是存在，种质、可能性则是非存在，但可能性是现实性的根源，因此更实在。（4）从形式与质料的关系看，质料相对于形式而言属非存在，但现实的事物由质料和形式所构成，因此质料也有其实在性。（5）人在原罪之后已不是原来的人，属非存在，但就人自身来说，他们仍是实在的[1]。

笔者认为，解决这里的问题有两个方案：一是像上面那样，在存在和非存在对象之上构造一个可以囊括它们的最高范畴，如“对象”“自然”或“多世界”（worlds）组成的世界等。二是对“存在”一词作出区分，如把它区分为广义的“存在”和狭义的“存在”两种，后者主要指实存和亚实存对象，即以这两种形式存在的事物，而前者不仅包括它们，还包括非实存、非亚实存在的对象。笔者主张的就是这一方案。如果想更明晰一些，以避免混乱，还可用经特殊限定的“有”（there is）固定表示广义的“存在”，质言之，让“有”成为包含狭义的存在和其他非存在的更高概念。还有必要指出的是：这样做，只在“是”或“存在”等词汇不发达的汉语中才有必要，而在英欧语言中则属多此一举。在那里，其区分的办法十分简单，即只要对与“存在”有关的一些概念作出适当限定就行了。例如，有一种比较流行的做法就是把“there is”（可译为广义的“有”或广义的“存在”）或“所与”（the given）或“事实”、事情、事态（facts、circumstances）作为涵盖实存事物、亚实存事物、非实存和非亚实存事物的最高、最广泛范畴。例如，新迈农主义者乔根森在借鉴、创发性地解释迈农主义的有关范畴的基础上指出，对象的共同本质是：它们都是事物或事态（circumstances）。所谓事态，就是高阶对象，即由别的对象构成的复合体。而事情有两类，即实存的事情（existential circumstance）和述谓的事情（predicative circumstance）[2]。

第四，也是最重要的一个问题就是存在标准的性质问题，即存在标准是客观的，还是规约性的。所谓客观的标准是有第一性实在性的标准，人关于此标准的观念是外在实存对象的反映。例如，要判断一个自称是美国

---

① 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第211～215页。

② A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non Existent Objects*, Proquost Information and Learng Company, 2002, pp. 71－72.

总统奥巴马的人是不是真正的奥巴马，就有一个客观存在的标准，即有特定的遗传特征、个人求学工作生活经历、在各地从事过竞选演说、入住白宫、为世界上许多人认识的奥巴马。我们这里要探寻的存在标准有无成为客观标准的可能性呢？是不是像一些人所主张的那样只是一个规范性的、人为主观设定的标准？“规约性”（normality）一词在前面的章节曾有述及。它无疑是心灵哲学和语义学等学科中所出现的一个颇有价值、值得关注和研究的范畴。它是相对于自然必然性、客观因果性而提出的，指的是自然界、社会文化现象中这样的事实，即不由客观必然性所使然、只由自然选择或人工选择而形成的事实，带有约定俗成的特点。例如，某个符号固定地表示某个对象等就是规约性现象。如果认为存在的标准是规约性的，那就等于否认了它的客观性，即把它看做人为主观设定的。

就主流倾向来说，大多数人坚持的是客观论，即认为存在的标准是不以人的意志为转移的，如对某对象（方的圆）是否存在就有客观的判断标准，存在就是存在，不存在就是不存在，就像死人不能被说成是活人一样，确有一个客观的尺度。又应看到，持规约论态度的人也不少，其中不乏主流哲学家。当然其内部的分歧又很大。如柏拉图早在《智者篇》中就注意到当时有两种截然不同的存在标准理论：一是认为真实存在的只能是有形体的东西，因此是否具有形体性是判断存在与否的标准。二是强调有形体的东西不真实，因为它们有变化和生灭，时间地点一变就不是同一个东西，因此只有具有恒常不变性的东西才能看做存在的。前者是古往今来大多数人包括许多科学家和哲学家的看法，按因瓦根（P. V. Inwagen）的描述，后来的存在标准中无非是增加了个体性、时间性、外在性和客观性等维度[1]。后一标准是柏拉图的理念论、唯实论和佛教的般若学说等所持的标准。除这些之外，当然还有其他许多观点，如各种形式的自由主义，其特点是无原则地放宽本体论标准，如安瑟伦认为，观念的完善性只要达到相应的程度，也可以包含存在。很显然，人们能够且事实上提出了不同的存在界定和标准本身就表明：“存在”一词像人的名字一样具有规约性的特点，因为人们事实上是在根据自己的需要和理解去限定该词的所指，而且别的人还似乎很难对其对错作出评判。

笔者认为，“存在”一词尽管有上述特点，但存在与否应该是有界线

---

① 彼得·范·因瓦根：《形而上学》，宫睿译，北京大学出版社，2007，第25～122页。

的，有标准的，随意根据自己的喜好紧缩或放宽标准都是不可取的。柏拉图曾针对上述第一种有形可感标准正确指出：智慧、正义和善等都没有形体性和可感性，但无疑有存在地位，并可看做具体的存在者。这一看法同样适用于意向对象，其存在与否无疑不能用第一类标准来剪裁。因为存在的形式多种多样，有形体的事物只是存在的一种形式，例如，亚里士多德所说的偶然意义的存在和必然意义的存在都肯定是存在，而后者中又有多种形式，十范畴描述的就是10种存在。此外，5个后范畴也有其对应的存在。还应注意的是，不同形式的存在，在实在性的程度和等级上是有差别的，因为它们的独立性和对他物的依赖性是不一样的，例如，个体事物能独立存在。有鉴于此，亚里士多德把它称做本体。他还认为，离个体事物的远近可以看做区分其他存在的实在性程度的标准。就属和种来说，由于属比种更接近第一本体，因此更有理由被称做第二本体[1]。此外，不仅种属有这个问题，而且属性和关系也有这个问题。个体事物直接具有的属性（即一阶属性，如硬度、广延等）肯定有真实性。而它们及其所具有的一阶属性在与其他事物的相互作用中依次形成的二阶三阶直至 n 阶属性无疑都是实在的，但其实在性的程度必定随着阶次的提高而降低。问题恰恰在于，那些阶次极高、出现时所依赖的条件和因素太多的属性及关系，由于太微妙了，其存在地位往往被人忽视或否定，如地球引力和力的平行四边形法则就是如此。总之，如果我们承认存在有不同的形式和层次等级，那么孤立地抓住其中的某一或某些形式，以之为存在的样本和标准，就会人为缩小世界的存在范围而犯削足适履的错误。正确的态度是，既不能以个体事物为存在的标准，又不能以其他存在形式中的某一个或存在等级上的某一级为标准，而应从各种形式和等级中去抽象。根据这一思路，笔者认为，出现或显现于世可看做存在的标志，换言之，只要出现了，只有是所与的，或只要被给予了，不管由谁给予，只要从世界之网中显露出来了，不管是有形还是无形的，是实体还是属性，是过去的、未来的还是当下的，是持续时间长的还是瞬时的，是向人显现的还是向自在世界本身显现的，就都应承认其有本体论地位。

笔者认为，只有从一切真实存在的存在者出发，才有可能找到存在的标准，或如王夫之所说的寄存于一切个别存在者中的“共有”。但麻烦在

---

① 亚里士多德：《范畴篇·解释篇》，方书春译，商务印书馆，1986，2a35～65，2b8～80。

于：一方面，存在者不是固定的，而是开放的，以后还会有新奇的、过去现在无法想象的、不符合现在的存在标准的存在者出现，另一方面，人类及其认识总是有限的，其“总和”亦不例外，人是不可能真正接触、认识到一切存在者的，因此处在特定时空条件下的人是不可能穷尽一切存在者的，进而当然不可能一劳永逸地找到那个“共有”。这也就是说，存在的客观标准是有的，但客观上又不可能为人所找到，充其量只能找到相对的客观标准，而且其中还没法避免规约性的成分。这就是我们在存在标准问题上的介于客观论和规约论的中间立场。之所以有这样的选择，除了这里所述及的原因外，还因为在寻找所谓的客观标准时将陷入“本质循环”。而这种循环本身既说明了规约性的不可避免性，同时也表明：只有通过规约性才能摆脱本质循环从而对存在的标准问题提出确定的解答。另外，在按规约性原则建立存在标准时，有一个好与不好、合适不合适、合理不合理的问题。就像创立语言一样，尽管在为一个待命名的对象命名时有许多可供选择的符号，但最终选择哪一个一定有当时认为最好的理由。同样，要确立存在标准，最好是尽可能全面地找到一般公认的典型的存在者个例，然后从中去抽象它们的共同特征。这特征就是存在的标志。个例越多、越典型，被抽象出来的标准便越合理。如此形成的标准由于有一定的客观事例作为基础，因而便具有一定的客观性。但应注意，即便如此，按此程序形成的存在标准仍具有规约性实质。因为上述过程中无论如何没法避免预设、假定的作用。因为你把某物作为抽取存在标准所依据的个案，本身就是你把它设想为一种存在者。你能这样做，要么是预设了一个标准，据此，你判断它是存在者；要么你是独断论式地把它宣布为一个存在者。即使是把一个大家公认的实存物如一座山、一个人、一只狗等作为个案，也不例外。总之，任何存在标准都无法摆脱规约性的特点。法国哲学家文森特·德贡布（V. Descombes）在概述20世纪初法国哲学的状况和特点时指出：20世纪初有这样一种一般性的立场，即认为无和有都是思想自由的产物，一种必须被定义为可以对任何单纯给定性说不的力量的自由[1]。拉朗德（J. J. F. Lalande）的《词典》对“无”的注释也包含了类似的意思：“如果去存在是思想设定的，思想就有同样的自由去设

---

[1] 德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007，第32页。

定任何存在者，或者根本拒绝设定任何东西。"[①] 这就是说，思想有这样的自由，既可设定存在者的存在，也可设定某对象不存在，或按实际状态用肯定方式表述某对象的在场，或以否定的方式表示某对象的不在场，如说："雅各布不在教室里"。说某对象不在场，当然意味着说它是一种非存在，是无。但从特定意义上，这种无又是有，因为某对象的无或不在场可以看做一种存在的事实。"无论在肯定还是在否定的情况下，判断都表达了一个事实。这个假设迫使我们承认存在着否定事态、不在场或非存在的事实，它们也能被如此如此地加以表述。"[②]

不仅作为否定的无是思想自由的产物，而且肯定及存在也是如此，因为它们都是被设定的。"存在的肯定性，无的人化和自由的否定本质：这三个论题是不可分的。……'去存在'意味着'成为事实'，或'成为可观察材料'，而否定则证明了思想除—置（de-pose，此合成词指的是思想所具有的除去与设置或放置的作用）实际之所是，或本身已被断定'是事实'的东西的能力，为的是设置所不是的东西（可能的、未来的、想要的东西）。……思想才是唯一的法官，只有经过主体的审查，事物才会得到它应得的存在性质。"[③] 柏格森在无之虚无化问题上走得更远。他认为，无只是一个语言的效果，在我们说话前，我们沉浸在当下，只应付实际所是，正是语言有时候借助否定的方式，在我们同当下的关系中切入了一个不在当下的陈述。某物的缺乏被转化成一个关于肯定它的存在的否定判断（如"桌子不是白的" = "说它是白的，就错了"），然后这个否定判断的否定性被转化成一种欲望的肯定性。如果欲望只是无的面具，那么据说是无的生成者的否定本身就是它的起源[④]。

第五，在揭示存在的意义时，我们必然会碰到古代中世纪许多论者早已触及的、当今形式本体论正在激烈争论的一个问题：存在是单义词、多义词、还是有中心意义的多义词？所谓单义是指一个词的这样的性质，即表述不同对象（如上帝和被造物）时保持意义不变，或可同时用来一致地述谓它们。多义是指这个词在表述它们时有不同的意义。"存在"就有这个问题。如中世纪的托马斯、司各脱等发现：既可说"上帝存在"，又可

---

① 德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007，第32页。
② 德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007，第31页。
③ 德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007，第33页。
④ 德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007，第34页。

说"被造物存在"。在这些用法中："存在"是单义词还是多义词呢？一种观点认为，它是单义词，即用于上帝和被造物的"存在"是一个意思。另一种观点认为它是多义词，即是说，"上帝的存在"与"被造物的存在"指的是不同的存在。托马斯一方面继承亚里士多德的观点，认为"存在"是一个有中心意义的近义词，另一方面又作了自己的发挥："存在"是"一个非单义的类比名称"。意思是说，"存在"用于不同对象时，其意义不同，但都与上帝的存在相联系，应在与上帝存在的类比中去理解其他的存在。上帝的"存在"指的是纯粹的活动或现实性，而其他事物的存在也有这类意义，但程度不同[1]。中世纪后期英国唯名论者司各脱不同意托马斯的看法，指出：存在的意义是单一的，当然可作进一步的区分。强调其单一性的意思及根据是：它可以没有歧义地用于上帝和被造物。因为一个词的单义性的标准是："它的单一性使得同时肯定和否定它成为自相矛盾；它也能成为三段论式的中项。""存在"在用于上帝和被造物时符合这些条件，因此是单义的。说存在可进一步区分，是指存在可按事物的内在样式即存在程度来加以区分[2]。

当今方兴未艾的形式本体论在建立关于世界万有的形式范畴体系的过程中也碰到了这个问题。当然问题的形式发生了很大变化，即以下述形式表现出来：如果认为各个本体论范畴表述的是不同类型的对象，它们之上没有能包含它们的最高的种范畴，那么"存在"就有多种意义。如果承认有一个最高的存在范畴，它概括了诸存在形式的共同性，那么"存在"一词就有单义词的性质。答案主要有两种：一是主张有一个最高的存在范畴，它不仅能把各种形式的存在统一起来，而且还能把不同类型的本体论范畴统一起来。二是认为没有这样的存在范畴。如果是这样，"存在"当然就没有能将一切范畴体系贯通起来的统一意义。由于对"存在"之意义或最高范畴有这样的不同看法，因此形式本体论的范畴体系之建构便各自走着自己的运思路线。

我们认为：尽管不同类型的存在范畴表述的是不同类型或形式的存在，但是范畴同时又有梯级性、等级性，因此在范畴体系的金字塔上有一个最高的范畴，我们不妨把它称做"存在"，当然是放大了、乃至能包括

---

① 赵敦华：《中世纪哲学1500年》，人民出版社，1994，第370～371页。

② 赵敦华：《中世纪哲学1500年》，人民出版社，1994，第463页。

非存在的“存在”。如它至少能涵盖我们迄今为止所认知、所想象、所推测的一切。当然它同时还有这样的特点，即像实在世界的存在有开放性、有新的存在样式不断突现出来一样，也具有开放性。基于这样的考虑，我们反对界定存在范畴时的两种极端。一方面是反对自由主义。所谓自由主义就是任意地放宽本体论承诺标准，赋予确实没有存在地位的东西以存在地位，或无条件地把存在属性赋予不存在的东西。例如，虚构的对象在特定的条件下，如在被作者创作出来之后进入了公共世界，为消费者消费、比较、批评、谈论、模仿等，的确具有高阶对象的存在地位。但如果不顾条件，撤销虚构哲学所说的“在……故事中”这样的“虚构算子”，赋予虚构对象以绝对的存在地位，则犯了自由主义错误。意向对象作为高阶对象也有存在地位，但解除条件，撤销“在……意向状态中”这样的“意向算子”或限定条件，以为它能超出意向性而存在，那也是自由主义的表现。另一方面，我们又反对紧缩主义这另一个极端。其表现之一是以是否有时空规定性、是否有质碍性、形体性为标准，把不符合这样条件的东西当做是虚无。表现之二是以是否可观察、是否有经验根据为标准，许多人所说的“眼见为实”就是其典型。其三是把人的此在作为标准，把没有进入与此在的互动关系、没有向人显现的东西看做非存在。后两种看法犯了陈康先生所说的“以认识论侵夺翁陀罗尼（ontologie）”的错误，“使万事万物消灭于思想”[1]。这种存在理论的问题仍是犯了紧缩主义的错误。

紧缩主义除了有未看到存在的多种性等问题之外，还有一个错误，那就是没有看到存在的开放性本质。开放性最突出的表现是：当前的世界与可考的原始社会的世界相比，无论是就存在个例的数量还是就存在的样式、类别来说，无疑大大增加了，甚至其增加的倍数不知有多少。第一，人工创造的事物与日俱增。第二，自然事物在分化组合中不断派生、突现出新的事物和性质，特别是二阶、三阶、四阶的事物和属性在不断产生。第三，前所未有的更复杂的存在方式如在原来简单事物、属性、事件基础上出现的事件、事情也层出不穷，例如，多国参加的联合军事演习、电视的并机直播等。第四，从认识上说，过去几乎所有人认为不可能发生的事物后来被公认为真实的存在，如人在太空飞行、人造卫星登月、数九寒冬种出新鲜蔬菜、与千万里之外的人直接通话等。根据古代的存在标准，电

---

① 陈康：《论希腊哲学》，商务印书馆，1990，第467~469页。

子、中子、电磁波、肉眼看不到的红外线和紫外线等都没有存在地位，现在不仅被承认了，而且被人类尽情地加以利用，造福于自己。可以断言：人类在世界上所认识到的存在样式仅仅只是实际存在着的对象中的很小的一部分。如果只根据已知的东西抽象存在定义将犯与古人以有形事物为存在标准一样荒唐的错误。

第六，要揭示“存在”的意义，当然要反对当今的“存在”谓词探讨中的虚无主义，其主要观点是把“存在”当做是没有任何意义、任何所指的空概念，其根据是，例如，说“一个红色的东西存在着”，其中的“存在着”在“一个红色的东西”这一概念之上并没有增添任何信息内容。我们认为，“存在”一词尽管不能指称一切具体的动词、名词、形容词等实词所指的东西，但并不等于它没有实际的可以揣摸的意义或指称。中世纪的阿拉伯哲学家阿维森那的“空中人论证”足以说明这一点。假设一个人突然被创造出来后生活在空中，不让他的感官接触任何东西，这样，他将没有任何关于具体事物的知识。但是他不可能没有这样的先验知识：“我是存在的。”可见，存在不仅是先于一切具体事物及知识的概念，而且作为实在有其不同于一切具体事物及属性的相对独立性，相应地，作为语词的“存在”必然有其不同于别的语词的特殊意义。当然，这意义究竟是什么，又是一个见仁见智的难题。不同的人的看法各不相同，有的甚至大相径庭。在这种情况下，如果不另辟新径，如探讨其中的一些“元问题”、更基础性的问题，而像过去一样，每个进来的人都不管三七二十一，为了“创新”而提出一个新的界定又有什么意义呢?

笔者认为，在探讨“存在”的意义问题时，最关键的、当务之急的工作是提出和思索一些带有元方法论性质的问题，如存在的意义问题究竟是事实或客观的问题还是规约性的问题?如前所述，笔者更倾向于是后者。如果是这样，对其意义的把握或揭示应遵循什么样的方法论程度或原则?据笔者的初步思考，有很多规范应予注意。例如，至少有两点应特别当心，一是规范性原则，二是宽容性原则。规范性要求是指：在理解包括“存在”在内的本体论问题时要遵守和服从语言活动的规则，例如，创立新的概念要坚持“如无必要毋增新词”的原则，理解时要避免任意性，杜绝望文生义、想当然。这是由语言活动的本质所决定的。因为从语言创造和理解的本质看，每个人都有权提出自己的新的概念，每个人都可以赋予旧概念以新的含义。这是一个不可避免的历史规律和客观趋向，因为随着

历史的发展，总是有更多的概念被创造出来，同时又总有一些概念被抛弃。另一方面，即使保留原有的概念，人们总是在不断对原有的概念进行改造。如康德、罗素、维特根斯坦使用了大量旧概念，但又赋予它们以新的含义。

但这不是说语言的创造和使用是绝对任意的，没有规则、规范可言。恰恰相反，是有规则、规范的。尽管在为一新的对象命名时，用什么符号来表示是任意的，但它一旦确定下来，就有强制性。符号与对象的对应就是一种强制性的规则，不能任意改变，所以语言的创立、使用是任意性与强制性的统一。另外，语言也可以变化、改变，但也有规则，例如，如无必要、毋增新词。如果认识到了新的东西，旧名表达不了，就应增加新的名称，反之就不应增加。

怎样坚持规范性原则呢？我认为要注意两点：一是要研究本体论的实际历史，尤其是抓住比较典型的标准的本体论理论体系，例如，巴门尼德、柏拉图、亚里士多德、沃尔夫、黑格尔等的本体论，对之作全面、深入和透彻的考究，从中抽象本体论所关注的对象和主要问题。二是要作精细的词源学和词义学考释，尤其是要对"ontology"以及作为其核心范畴的"存在"和相关的范畴作出细致的探讨。但是在从事这些工作时，我们不仅会像前面所说的那样，碰到各种本体论的歧异性，而且还会碰到相互反对或否定的情况。例如，对"存在"的理解是不一样的，就外延来说，有的哲学家关注的"存在"是不包括"非存在"的，而有些把"存在"的范围推广到"非存在"之上。还有一种情况，这在现当代十分常见。许多哲学家由于不满抽象的形而上学，对旧的本体论中关于纯语言、极抽象的"存在"的研究不屑一顾，而只关心真实的"存在"，亦即只探讨世界上真实存在的是哪些类型的存在。面对这种现象我们该如何抉择？

笔者认为，根据宽容原则可以合理地解决这里的问题。所谓宽容原则是指：一方面，我们应遵循规范，努力在对存在的理解中反映那些权威的本体论大师的高深的甚至玄奥的问题和思想，另一方面又不只注意一点而不及其余，以致人为地把本体论范畴限制在狭窄的范围之内，而应同时考虑到其他的本体论哲学家所做的工作。即使他们的工作有一些变化，甚至有很大的转向，例如，现当代哲学家一般不再像传统本体论那样用先验的方法构造先验的概念体系，而更关注对真实存在的形而上学研究。只要这些工作符合本体论的基本精神，如在探究什么是存在、世界有哪些类型的

存在，那么就应承认它们是我们抽象本体论的一般模式的样本。

根据这两个标准，我认为："存在"包括广义和狭义两种"存在"。所谓广义的"存在"是相对于狭义的存在而言的。狭义的存在是指真实的存在，所谓真实的存在即有时空规定性、处在运动中的存在。而这种存在又有基本的和派生的之别，如个体事物是基本的，而依赖于它的种种属性、关系甚至三阶、四阶属性是派生的。所谓广义的存在是指一切能用"存在"加以述谓的对象，包括真实的存在和非真实但又确实出现了、在场的现象。例如，在思想中所想到的一些对象（"独角兽""方的圆""当今法国王""平均3.6个人拥有一辆汽车"等）。它们尽管不存在于现实世界之中，但一当我们想或说出了它们，它们确实出现了、到场了。因此可用"存在"述谓，也可在"存在"的特定意义（即活动的、在场、涌现）上说它们存在着。另外，像精神本身、数、真、本质共相等也属于这样的存在。

基于上述分析，我们认为存在的最一般的本质就是：作为一特殊抽象的属性是世界上所有一切个别（如具体实在、抽象实在、属性、关系、事件、事情）中的纯有的或所与的性质，不同于一切事物，但又与它们须臾不离，寓于之中。只要所依附的个体出现了，那么它作为事实必然一同出现。因此它反映的是每一个对象作为事实在世界上出场了这一事实或所与。在实存事物中，它显而易见；在亚实存的事物中，它通过人的抽象、推理能力可显现出来；在非实存、非亚实存但作为高阶现象而出现的意向对象、虚构对象、可能对象和境界之无中，它借低阶的实在、属性、事件所组成的场面作为事实被给予。从认识上说，它不是感官的对象，而是理性的逻辑思维和非理性的直觉、灵感、顿悟的对象。

如是理解的"存在"，其目的和实质就是要真正把世界上的"一切"或"所有"毫不遗漏地置于自命为"最一般""最广泛"之学问的本体论视野之下。不然的话，有所遗漏的本体论，如遗漏了非存在对象的本体论，就不是名副其实的本体论。因为哲学家们所发现和强调的"非存在"其实并不是"名副其实"的非存在，而是指相对于传统哲学而言的非存在，即它们根据它们的存在标准而人为地放逐了的存在。就此而言，研究这类非存在其实是研究存在的一种方式，其结果是拓展我们对存在范围的认识，进而也是推进本体论发展的一个有效的途径。

第二节　“存在”意义之掘进与存在程度、样式的多样性

强调作为最高范畴的、能涵盖特定意义的非存在和狭义的存在的“存在”一词有其中心意义，其意义是单一的，并不等于说对它不能再作进一步的分析。事实上，历史上的许多派别或哲学家在承认“存在”有统一意义的同时，还从不同的方面，如种属、范畴和存在程度等，对之作了具体的分析。例如，印度正理、胜论派的句义论佛教的“五位百法”论等，既从种属又从范畴方面作了区分，即把存在看做由不同层次的存在构成的宝塔状的体系，可划分出不同的梯级，这些梯级有种属关系。另外，又认为，最高的存在或法可表现为有为法和无为法，而有为法又分别由色法、心法、心所法、不相应行法构成。通过这种划分便建立起了关于存在的范畴体系。亚里士多德不仅对存在的范畴、种属进行了分析，还有对之所做的存在程度进行了分析。中世纪哲学家一般继承了亚里士多德的这一传统，并作了发挥。例如，司各脱认为，已有的对存在的种属、范畴分析有这样那样的问题，因此不可取，而唯一可行的是按存在的内在样式即存在程度去分析。其样式有“有限”和“无限”之别，它们在存在程度即完满性程度上是不一样的，无限的存在即上帝是最完满的存在，其他有限的存在是由于分有这一存在而有自己的存在，因而是不太完满的。再者，有限存在本身又有等级差别，即在完满程度上有量的差别，如精神实体高于物质实体。

词源学的考察也可说明前人已认识到了各种存在在存在的程度上是有差别的。早在古希腊，一些哲学家就把“ousia”（实质）和“hypostasis”（实体）区别开来了。到了中世纪，早期的拉丁神学家没作区分，统一将它们看做“实体”（substantia）。这其实包含着混淆。波埃修看到了其中的问题，尝试重新在翻译和界定上把它们区分开来，如用“subsistantia”表示“ousia”，用“substantia”表示“hypostasis”。他的界定是：“当一事物无需偶然性而存在时，它具有subsistantia。”这个拉丁词以及作为其源头的“ousia”极为重要。它的出现表明：古代中世纪哲学家发现了一种别的范畴表达不了的存在样式，即共相、共性及其所形成的种属关系，这也就是迈农等所说的“亚存在”（subsist）。波埃修也注意到：种和属作为

抽象的性质与任何偶性（色声香味等）没有关系，或不带有这些性质，但它又是存在的。这种存在显然是次级的、非实体性的，不是个别存在物。而实体（substantia）则不同，“它支撑另外一些东西即偶性”，它是“使它们存在的基体”[1]。这也就是说，“实体”和“亚实存”（赵敦华先生译为“实质”）不仅是两种不同的存在样式，而且在存在程度上也是不一样的，如实体可以独立存在，而亚实存由于是纯粹的抽象、不表现为任何偶性或属性，因此没有独立的存在，但又不能等同于虚无。当然，对于它怎样存在，以什么形式存在，其存在程度是否真的低于实体，人们是有不同看法的。唯名论与实在论的争论就是围绕这类问题而展开的。

我们这里所说的“存在的程度”是不同于中世纪哲学家对该概念的理解的。后者出于宗教的需要，关心的是上帝的存在问题，自然要设法把上帝论证成完满程度最高的存在。这种关心在非基督教的本体论中纯属多余，因为诸存在样式尽管存在程度上有别，但不能归结为完满程度上的差别，只能看做存在方式上的独立性程度的差别，即有些对象能独立存在，而有些处于依附地位，没有自己的独立性，离开了它所依附的实在，就立刻消失不见了。另外，在有依附性的存在中，由于不同的样式距离所依赖的实存是不同的，有远有近，因此其存在的程度又有量上的细微差别。例如，一阶属性、二阶属性、三阶属性……随着阶次的升高，离实体的距离愈来愈远，到了二阶以后就是在属性的属性之上发生的，因此其实在性的程度就愈来愈低。尽管如此，又不能因为其是高阶属性而否认其有存在地位。道理很简单，一旦它们随着在前的诸低阶属性及其相互作用的发生，它们也随之发生了，因而也一定作为事实或所与出现了。例如，从物理学上说，在实在的事物中是没有什么颜色的，因此说世界本身五彩缤纷或色彩斑斓是反科学的，因为事物身上实有的只是各种波长的电磁波。同样在人的眼睛和心灵之中，也没有颜色，但一旦有感知能力的眼睛与有关的光性刺激相遇，便有颜色出现在眼睛面前。颜色不是原来已有的存在，而是一种新的现象，即是许多物理实存、一阶属性合力作用的结果，是一种函数性的新实在。按我们前面所说的存在标准，它确确实实是一种存在，当然是一种二阶存在。当这种新的存在再与其他存在发生关系时，还可形成三阶存在。如此类推，以至无穷。

---

[1] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第188页。

亚里士多德早就注意到了存在的程度问题。在他看来，独立的存在只能是个体事物。但这不是说，世界上只有它才存在，其他九范畴和别的次范畴所表述的对象也有存在地位。当然，其真实性程度各不相同。他区分存在程度的标准是：看有关对象离个体事物的远近而定，离个体越近，便断定其真实性越高，存在程度越高，反之，则越低。

到了中世纪，存在的程度问题被说成是存在的等级问题。托马斯认为，“存在”是一个非单义的类比名称[1]。所谓类比，指不同等级的事物之间既有不同，又有类似性，例如，至少都分有相同的性质。从等级上说，存在有两个等级，一是作为造物主的上帝的存在，二是被造物的存在。后者中又有精神实体和物质实体之分。既然如此，“存在”用于不同等级的事物便有不同的意义，但又有相似性，如都与上帝的存在有联系，都应在与上帝存在的类比关系中来予以理解。

佛教认为，看问题有两个角度，一是实、理或究竟的角度，二是权、事或方便的角度。从前一角度看，世界本来一如一体，真如常恒，无有可说。因为一落言诠，便会着相，便与实相违，便堕邪道。即使是说它空、说它无，都会让人按名实关系去寻找它的所指。而这一来，便与世界的本来面目南辕北辙，因此佛教强调：“究竟理地，不立一法。”但如果随顺世情，从事上、方便的层面看世界，世界的无数事物便可区分为五种，即前面所说的五类法。从存在程度上说，五位法有三个层次，一是无为法和心法以外的一切事相，它们尽管不是绝对的无，但却只能说是假有、妙有，因为其体性毕竟空无，由因缘和合而生，因此无自性、无常性，既然如此，按存在的恒常标准，它们便是无。第二级的存在是心法，即八识。相对于第一类存在来说，它有相对的真实存在性，因为它们是前一类法生起的基础，故佛教常说：唯识无境。但从体性上说，它们仍不是真实的存在。只有无为法才是绝对真实的存在，因为它们是世界的本来面目，是实相，是真如，是体，其他都不过是用。体与其他法的关系是“实相无相无不相”。无为法无有性相，毕竟空寂，但又通过各种相（有为法）体现出来。换言之，真如法与生灭法有异有同。异有三方面：一依异，即各自所依的摩诃衍（即大乘善法）不同；二门异，即各具的能入门不同；三境

1 托马斯：《神学大全》，1集13题5条，PM494，转引自赵敦华《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第371页。

异，即各缘的境界不同。同有二：一为遍同，即都周遍一切法界；二为名同，即有相同的表述方式，如都可用“毗摩诃健那”等名称表述，之所以有名同，又是因为它们的“法体无有差别”[1]。

迈农对诸存在的存在程度和样式作了深入、全面的论述。但由于其思想比较深奥，加之问题本身的复杂性，以及后来的解释者在理解前结构上存有差别，因此后人对迈农的理解、诠释不尽一致。他的中立性和独立性原则表明：“对象”作为涵盖范围最广、因此层次最高的范畴，本身是不包含存在或不存在的属性的，即超越于或中立于存在与不存在，只包含有描述性属性。例如，作为非存在对象的“方的圆”或作为存在对象的方形物，它们的共同属性是显现给我们的、能被描述的属性，如“是方的”“是圆的”。至于它们是否存在，那不是对象的“本质”。换言之，一事物只要有能被描述的属性，就可被称之为“对象”。至于存在和不存在这类属性（如果可称做属性的话），充其量只能被称做核外属性，或如弗雷格所说的属性的属性，或二阶、三阶属性。尽管对象超越存在和非存在，但是一经有被描述的属性，一经显现给经验或意识，就是“所与”或“有”，因此对象的最一般本质中包含有“所与”的性质。这所与是超存在，但又是事实。正是这一对对象的规定引来了后来不同的理解。有的认为，“所与”“有”没有本体论意蕴或承诺，是中性谓词或中立于本体论的谓词，有的认为有本体论意蕴。笔者认为，这里的“有”，有最低限度的本体论承诺。因为对象之为对象在于它有种种被描述的属性或核内属性，而有此属性就不同于虚无，不同于绝对意义上的非存在（真的什么都没有），就表明其对象以某种方式出现了、被给予了。以这种方式界定对象（即抽空别的内涵、只赋予它“所与”“事实”这样的规定性）的好处在于：能把它以下的各种样式的对象、有各种存在程度的对象囊括进来，从而使自己成为名副其实的最广泛、最高、最一般的本体论范畴。迈农认为，从范畴体系上分，对象有存在和非存在对象两大类。从存在程度上说，对象按真实性、实在性的从高到低排列，则有实存、亚实存、非存在之别。具体而言之，最真实的存在是实存着的事物（the existents），它们以个体的形式真实存在于时空之中，其次是亚实存（subsistent）对象，其形式有抽象实在、数、共相、共性、理论实在、概念、命题等，第三是非

---

[1] 龙树：《释摩诃衍论》，《大正藏》第32册，第602~603页。

存在对象，即既没有实存地位又没有亚实存地位的一切对象，如意向状态中的对象，尤其是其中的方的圆之类的对象，还有矛盾对象，可能不可能的对象，虚构对象等。只要它们以高阶对象的形式出现，尽管没有实存和亚实存地位，但也是一种“有”。

在现当西方哲学中，许多人倡导一种多层次的自然主义，如柯杰泽（F. Kerjzer）就论证了一种多层次的自然图景。根据这种观点，世界是由多层次的组织构成的，其中每个层次都必须用特定的方式加以描述。也就是说，自然可以看做按照许多不同空间和时间等级而构成的。在各个等级中，不同的过程发生了，并引起了多样的、大量独立的组织层次。它们是个别科学如物理学、化学、生物学等研究的对象。这些层次内的每一有自身特点的现象都不能直接派生于低级的某一、某些层次，不能由它们构成，因为高一级的新的现象是突现出来的，因此是低级层次所没有的东西。意向性处在心灵层次的顶端，但没有超出自然的范围，因此用不着自然化[①]。为什么是这样呢？他既从哲学本体论的高度又从具体科学的层面对此作了回答。在他看来，发生在特定的本体论和描述层次的过程可以将自身组织成新的现象，并形成新的本体论和描述层次。如发动机的各个部分没有动力，但一当组合在一起，正常运转，就会产生动力，从而形成新的层次即动力特性。新层次的出现既是转换，又是跃迁、质变。由于新突现的层次有跃迁的特点，因此低层次的过程不可能具有高层次过程的属性，高层次因有其独立性而不可能还原为低层次的事件及要素。

自然界不仅有层次上的多样性，而且在每一层次，还有存在形式的多样性。例如，许多不同的现象像物理现象一样存在着。心灵只是许多不同自然现象中的一种，它对我们是特殊的，但对其他自然来说，并无内在的特殊地位。柯杰泽认为，由于他的自然主义取消了心与物的对立，因此在这里，传统的难题如怎样使心与物协调一致的问题就不复存在了。根据这一观点，完全有可能存在着半心半物的中间现象。而有了这种现象，就有可能把自然科学的解释推广到似心的现象、中间的现象直至心理的现象之上。因此就为解释人类心灵提供了一个宽广的理论平台。

在他所设想的这个自然等级中，行为和心灵属高层次的现象或属性。它们都是从经验上确立的现象，因此都有自己的本体论地位，都是自然科

① F. Kerjzer, *Representation and Behavior*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p. 5.

学分支的对象。再如意向性，它是心灵的独特特征，它是通过低层次的过程而发生的，但又不能等同于或还原于后者，更不能从低层次的要素中分析出来，就像发动机的动力不能从发动机的组成单元中分析出来一样。当然这样说又不妨碍对自然界作统一的理解。

马克思主义经典作家的确常说这样的话：世界上除了运动着的物质什么也没有，意即存在的只有物质。这是就存在的基础而言的，就谁是"第一性""本原性"而言的，因为只有有物质，才有它本身的存在，同时才可能有别的存在。强调除它之外再没有别的，并不等于他们只承认物质的存在，而否认别的存在层次和形式。恰恰相反，例如，他们一方面否定唯心主义和二元论把精神作为本原性的、独立存在着的东西的看法，另一方面，又承认它们有"第二性的""派生的"存在地位。值得注意的是：首先，他们的"第一性"和"第二性"的概念本身就意味着存在程度上的区分。其次，在共性与个性、一般与个别、共相与殊相的关系问题上，经典作家尽管特别强调个别的存在地位，但并没有完全否认一般的存在地位，即赋予它们以"依存于""寓于""寄托于"个别的存在地位，即次级的、有依附性的存在地位。这表明：经典作家并没有完全否认共性等抽象实在的存在地位。最后，马克思的思想中还包含有一定的现象学思想，质言之，他除了承认自在的存在以外，还承认人化的存在，即现象学意义上的存在。例如，《1844年经济学哲学手稿》中这样的论述俯拾即是。马克思认为，对象是人的对象，因为它对象化着人的本质力量。"只有当对象对人说来成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象里面丧失自身。只有当对象对人说来成为社会的对象，人本身对自己说来成为社会的存在物，而社会在这个对象中对人说来成为本质的时候，这种情况才是可能的。"[1] 每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化的独特方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此，人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。由人的本质力量所决定，由人与对象的关系方式所决定，人面前出现的对象就不是常识和直观唯物主义所说的自在的物质，而是同时打上了人的本质和物质烙印的高阶存在。这种高阶存在由于不是完全由人的本质决定的，因而又根本有别于唯心主义所说的观

---

1 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第125页。

念或表象。《关于费尔巴哈的提纲》列举了三种关于对象的观点：第一“是从客体的或直观的形式去理解，而不是把它们当做人的感性活动、当做实践去理解，不是从主观方面去理解”，结果把对象当做是自在的东西。二是唯心主义的理解，它尽管“发展了能动的方面”，但只是抽象地发展了，因而把对象当做纯粹的精神性存在。第三是马克思的唯物主义，它对对象的理解同时从主客两方面、从直观和实践两方面进行，因而能认识到对象不同于自在实在和纯精神的“新质”[1]。不难看出，就对象来说，至少有这样两个等级的存在，一是自在的人和自在的物，二是它们发生关系时新出现的、既对象化着人的本质力量又有客观源泉的人化对象。以音乐对象为例，“对于没有音乐感的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义，不是对象，因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证”[2]。当然这不是说，人面前的对象完全是人主观的创造物。不然，它是两种力量即“对象自身的性质”和“人的本质力量”共同作用的结果。随着对象性的现实在社会中对人说来到处成为人的本质力量的现实，成为人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象对他说来也就成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，这就是说，对象成了他自身。对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质，因为正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学；对这种心理学人们至今还没有把它同人的本质联系上，而总是仅仅从外表的效用方面来理解[3]。

同理，人本身也不例外，他在不同的关系中也表现为不同的存在，如一是可表现为自在的、生物学意义的人，二是进入社会关系的人即作为社会存在物的人。这种人显然是一种新的存在。因为人在通过自己的本质力量产生出对象的同时，也使自己超越了原来的那种自然的人、自然的存在，而成为一种新的存在。这就是说，人的现实性或现实的活生生的人又离不开对象。“不仅五官感觉，而且所谓精神感觉、实践感觉（意志、爱等），一句话，人的感觉、感觉的人性，即只是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界历史的

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1995，第58页。
② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第126页。
③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第127页。

产物。”①

总之，马克思主义经典作家不仅承认了现象学意义的存在，而且还肯定了高阶存在。因为人的对象或人化的自然界和将对象现实化的人已不是原来自在意义上的对象和人了，而是在人的对象化和对象化的人的一体化运作中，将它们同时升华为一种高阶存在。由上当然可以说，存在不是凝固的，而是开放的，自在的人和自在的对象之上在进入一种关系之网之后又会突现出新的存在形式，即人化的对象和对象化、社会化的人。

基于上面的分析，我们可以得出这样的结论：世界上的所有一切存在者都具体地包含着存在这一共性或“共有”，不管是实存的、亚实存的，还是非实存、非亚实存在的事物，都是如此。但是存在同时又是多，意即不同事物有不同的存在或出场方式。由于各种存在的独立性或表现自己存在方式的样式各不相同，因此又体现出存在程度上的差异。从这个角度看存在，则可把它分为如下形式：

第一，“本原性”“第一性”的存在当然是最真实的存在样式或等级。它们表现为个体事物，或物质的具体存在形态或样式。它们以实存（exist）的方式存在，即以个体的形式存在于时空之中，有时空定位，有质碍性、形体性，进而有独立性、客观性和可感性。由于有这些特点，实存也就是基质、基础或本体或实体。从词源上说，“实存”又有现实性（actualitas）的意思，而现实性与拉丁文的“actus”（活动）、希腊文的“agere”（产生、制作）等概念关系密切。因为这些词都源于其指称现实化活动的动词，作为名称，“现实性”指的是一个作用者的作用、活动之类的规定性，是归于存在者之存在的核心要素，是所有本质、个性、形式的现实性，如果某个东西基于一种作用、做功而被启动，那么它就实存着。而“实体”从词源上说，指的就是有支托作用的东西，即现成在手的东西，被制成的成品状态，现存、在场的东西。从词源和名实关系上说，“实存”一词之所以被造出来，是因为人们在实存着的东西里认识到了以前没有认识到的东西，即它有自己的独立的“行为”或“活动”，有独立的作用。由之所决定，它便能造就自己的存在，用不着它物而存在，用不着“寄人篱下”。这大概也是西方语言为什么选择有动词意义的词来表示存在的原因。

当然，现当代的实存概念明显有别于古代中世纪乃至近代的存在概

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第126页。

念，在内涵上发生了重大的变化。这种变化又根源于逻辑学中的量化理论的发展，而量化理论是为解决罗素在探讨指称问题时所发现的困惑和难题而创立的。例如，有这样的句子，“当今法国国王”。怎样理解它的指称呢？另外，否定存在句也有不可思议之处，如“圣诞老人并不实际存在……”。人们试图通过阐发量化理论来解决这里的问题。如用“所有”或“至少有一个”等量词对表达式作出限定，这种限定又被称做量化或量限。伴随这一理论的发展，关于实存的概念也被赋予了新的内涵，例如，蒯因提出：存在不过是一个约束变项的值。在蒯因看来，可通过专注于语义学问题，即一个理论说有什么东西存在这一语言学问题，来避免传统哲学在探讨有什么存在这一问题时所陷入的争论不休的窘境。在一个包含有本体论承诺（承认某物存在）的理论或句子之中，只有关键的要素与承诺有关，例如，单称词项、名字、谓词等与承诺无关，而只有约束变项或变元与之有关。所谓约束变项是指被量词（“所有”“至少有一个”等）限定了的变项，例如，“一切东西”“有某个东西”，这里的“东西”就被量词作了限定，其值域（所指的事物、对象）就成了被给定的。如果对变项作了限定，就意味着选定了一个取值范围。总之，根据这一理论，存在就是成为约束变项之取值范围内的一个值。

现当代的存在和非存在研究，还有一个不同于古代中世纪的显著之点，即至少在古希腊，没有出现独立的“实存”（exist）概念，甚至连独立的“实存”动词也没有，当然也没有能表示“实存”之意的词。大量的事实也说明，实存问题没有成为古希腊哲学的一个主题，甚至没有成为哲学思考的对象。众所周知，古希腊哲学家在切入有关本体论问题时，关注的概念主要是“to be”及相关概念，之所以如此，是因为古希腊哲学家十分关心真这一问题。而古希腊的真概念指的是这样的关系或一致，即被说或被思的东西与所是的东西（what is）或作为事实的东西之间的关系或一致。例如，“真实”指的是这样的事实，它就是这样，或者说，是刚好发生的事情。这也正好就是动词“是”（to be）的用法和意思。很显然，如此使用的“是”不过是断定了上面所说的那种事态，因此这个词既是谓词，因为它有关联的作用，又是实质，即有告知信息、表述内容的作用，即是“信息性的”（informative），因为它能使人想到事物的特殊本质，或者说，它述说了事物的本质，如说出了某物究竟是什么。如果我们注意到“是”有告知信息的意义和用法，那么就不难明白：古希腊哲学家为什么

对知识、真、作为真实的是（being）感兴趣。他们所用的“是”，并不是作为动词的“实存”（exist），也不是系动词，他们不过是把存在看做真或真实。如果从系动词或实存的动词意义去理解他们的“是”一词，那么将失去真正把握古希腊本体论真精神的机会。巴门尼德在谈论存在或存在的东西、不存在的东西时所表达的思想有助于我们理解古希腊哲学家所说的存在和非存在究竟指什么。在他看来，存在就是知识的对象、真的疆界，而非存在指“什么也没有”，而这里的“什么也没有”又指什么也没有被述及，因此不可信。既然如此，它当然不可能成为知识的对象，不可能是通向理智的道路，不可能是有信息内容话语的论题。它指的充其量是谎言和错误信念的内容。基于此，他把“不存在的东西”等同于谬误、谎言。

第二，亚实存的存在形式，如共相、数量、集合等。很显然，有独立存在性的东西肯定是存在的。但如果以此为存在的标准，那么不仅会否认世界存在的多样性，否定其他的存在形式，而且连实存的事物也会被否定掉。因为从绝对的意义来说，世界上并没有真正意义上的独立存在。例如，就拿一般公认的那些所谓的独立存在者，如一棵树、一个实在的人等来说，尽管树上可挂果子、枝叶，人可肩挑手拿许多东西，因此它们的确有支撑或实体的作用，但它们并不能绝对独立地存在，因为任何东西都必须以他物为条件、为支撑而存在，如没有土地，树和人就没法存在，同样，土地也不能独立存在。就此而言，任何一个存在者包括实存事物都是一种相倚的存在。如果是这样，我们当然应承认派生的、高阶的、第二性的存在者也有其存在地位。当然，其实在性程度比较低。正是基于这一点，我们认为，共相、集合、数等抽象存在不可能像个体事物那样独立存在，而只有次级的、亚实存的存在地位。

第三，除了应承认人的活动未及的自在事物或物自体以及自在的人的存在之外，还应承认现象学所说的现象亦即马克思所说的进入人与对象之现实化关系的人和对象也有本体论地位。当然，由于马克思主义与现象学在世界观上存在着根本的差别，因此两者对它们的存在程度的看法也是有差别的。在前者看来，现象、对象只能是高阶的、第二性的存在，是基于人的现实存在和实践活动而派生的。而后者由于强调无预设性和明证性，进而把物质的、自在的存在看做无明证性的预设，因而放入括号之中予以“现象学悬搁”，从而把现象看做绝对真实的存在。

第四，精神或意识等民间心理学概念所指的东西，如果正确予以理解

也有本体论地位，即第二性的存在地位。这也是马克思主义的一贯立场。这一问题非常复杂，不是三言两语能说清的。好在一些学者对此作了较深入的研究，还有人对马克思主义经典作家的有关论述也作了新的解读，可参阅[①]。我们的基本看法是：人们用心理语言（如“思想”“相信”等）对大脑之内所发生的东西所作的诚实的报告，指的尽管不是独立的精神实体及其活动、状态、过程和产物（这些东西没有本体论地位），但也不是子虚乌有，而是进化所成就的物质性大脑在与别的有关因素的相互作用中所表现出的活动、过程和状态。它们不能还原于低级的原子、分子状态，但又没有超出自然现象的范围，甚至可以说仍是一种自然现象。因此也有其高阶的存在地位。

第五，关于非存在的本体论地位问题，我们的基本看法是：如果“非存在”指的是与意向无关的、自在的东西，如方的圆、独角兽、不可能对象，即前面所说的绝对的无，那么有关语词是空概念，没有指称，因此所述说的东西当然没有本体论地位。就此而言，存在与非存在的界限是应该划清的。但由于非存在概念有规约性、相对性的特点，如它可指没有被认识到的对象，相对于认识来说它是非存在，但它无疑是存在的。这样有存在地位的非存在除了认识论上的非存在之外，还有很多形式，如本体论上的非存在（本体之无）、现象学意义上的非存在、境界之无、工夫之无，科学中的各种理论实在，例如，自由落体的加速度，飞机机翼在冲破空气时获得的升力，要予计算，就要用一个虚数 i，而此数是在数的运算过程中得出的一个可能结果。此外还有地球引力、经纬线等。

概率存在也是非存在中的抽象实在的一种形式。例如，投一硬币，两面出现的概率各占一半；又如做考试题，被选答案四个，因此一个人在没有任何把握去做时，都有25%的做对的概率。这类概率在没有现实化以前无疑是一种潜在的存在，而此存在不同于虚无，因为它有内在根据，即由内在的结构、性质所使然。平无数也是这样的奇异的性质，如平均3.6个人有一辆汽车。3.6个人没有现实的存在性，但却以特殊的方式即作为高阶属性存在着。

再看集合。某些集合是按照一个特殊的性质来表征的，例如，红的东西的集合是根据红性来表征的，就是说，只有当某物具有红性时才属于该

① 高新民、刘占峰：《心灵的解构》，中国社会科学出版社，2005，下篇。

集合。因此一个特定集合是根据一特定性质而形成的，所依据的性质不同，集合也不同。一个有多种性质的统一体可以同时属于不同的集合。如一个红色的带橡皮的小铅笔，既可以是笔的集合中的成员，又可是红色物体中的成员，还可是橡皮中的成员，等等。还可以把顺序倒过来，即按照单独对象，也就是具有同一性质的事物的整个集合，来探讨该性质，如"红性"是所有红的东西的集合。总之，集合是可被整体地处理的对象或数学概念，它们没有实存地位，但不能等同于虚无，也有其高阶存在的地位。

如果集合是这样，那么由集合所定义的概念也是如此。用集合来定义概念是弗雷格所论述的定义步骤的核心。如他试图用集合来定义数。实际的数3是什么意思？3本身是什么？他的回答是：3是一个集合的集合，即所有具有"三性"的集合的集合。因为"三性"是一群对象的性质，即一个集合的性质，例如，当一个集合正好由三个成员构成，那么它就具有"三性"的性质，可称做3。在每一集合中，构成该集合的每个元素本身又是一个集合，如3包括这样一些对象：三轮车、三叶草、三个水果（一个苹果、一个梨子、一个橘子）等，每个对象又是一个集合。因此3是一个集合的集合。

怎样看待可能世界的本体论地位呢？这是一个争论颇为激烈的问题。一般认为，可能世界在没有实现之前，以及根本没有实现的可能世界与绝对的虚无没有太大的区别。蒯因等著名哲学家也否认它有存在地位。但随着模态逻辑的发展，以及非存在研究的深入，赞成授予它以存在地位的观点和论证呈上升之势。其中又有两种倾向。一是较温和的可能世界现实主义。它承认，可能世界是非现实的，即没有被实现的或被具体个别所例示的。例如，红是一种抽象的性质，这朵花和这支笔上的红，是此性质的具体例示，即是它的个例。除这些之外，红的性质还有许多可能的例示，如例示在飞船上，例示在其他星球之上，这些可能的、但未被现实化的例示可看做红的可能世界。就此而言，可能世界不能被理解为虚无，而应看做有存在地位的东西。理解这种可能世界的关键是：把性质或属性与它的各种例示区别开来。属性的一种被例示，即出现了一个现实世界。属性是一种抽象实在，它有许多甚至无限的例示，这些可能的无限的例示显然不是无，而是必然的存在。一旦其中一个或一些被例示了，可能世界就转化成了现实世界。可见它像可能世界唯名论一样承认可能世界的存在地位，所

不同的是，它不认为可能世界存在于现实世界之外，而存在于现实世界之内，即是说，作为抽象实在的属性是存在于我们这个世界之内的。普兰廷格是当今现实主义的倡导者之一，他说："我们只有一种存在概念，即事物现实地存在着这个概念。"可能世界也可用这个概念来表述[1]。

承认可能世界有本体论地位的第二种理论是刘易斯所倡导的可能世界唯名论。他认为，唯一存在的事物是具体的个别及其集合。一个可能世界也是一个个别，所有可能世界都是由具体个别构成的个别。这种本体论受到了大多数持现实主义立场的人的反对。他们认为，这种本体论无异于"一篇神秘的科学幻想小说"[2]。因为根据常见的本体论，唯一存在的事物是构成现实世界的实体。既然如此，刘易斯等为什么要坚持这样一种理论呢？其根据是什么？先看他的结论：存在着可能世界。而可能世界像现实世界一样，其中存在的不是共性、共相，而是个体所组成的集合。对于在每个可能世界 w 中，其成员都是无羽毛的两足动物的集合是存在的，而且在 w 之内，所有以及唯一的成员是个人的集合也是存在的。当然，可能世界不是绝对同一于现实世界的，例如，在有些可能世界，其无羽无毛的两足动物集合不同于其中的个人集合，在有些世界内，无羽毛的两足动物不是个人，或者也许因为某些基因的变异，或者因奇异的环境因素，个人长出了羽毛，或者具有两个以上的足。因此跨越所有的可能世界，无羽毛的两足动物的各个集合不同于个人的各个集合[3]。

另外，可能世界唯名论对于性质和命题也提出了自己的解释。在它看来，关于命题和性质的谈论不是关于那些不能被还原或归结的实体的谈论（可能世界唯实论钟爱的就是这种实体或实在），而是关于可能世界及其居住者集合的谈论。例如，根据这种唯名论的解释，一命题的必然真，不外是某个可能世界之集合把所有的可能世界当做其成员。比如说，2 + 2 = 4 是必然真的，此真可这样理解，具有 2 + 2 = 4 这一特征的可能世界之集合把每个可能世界作为其成员。换言之，说一个命题必然地、可能地、偶然地为真，或者说一个事物现实地、本质地、偶然地例示一种性质，说的不是某种神秘的性质或关系，而谈论的是一种复杂形式的集合论。传统唯名

---

① A. Plantinga, "Actualism and Possible Worlds," in M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979, p. 257.

② 麦克尔·路克斯：《当代形而上学导论》，朱新民译，复旦大学出版社，2008，第 206 页。

③ 麦克尔·路克斯：《当代形而上学导论》，朱新民译，复旦大学出版社，2008，第 193 页。

论难以说明的意义（meaning），根据可能世界唯名论，也可以被解释。在它看来，意义指的不外是可能世界和居住在其中的具体个别[1]。又如，一般感到棘手的虚拟条件句，根据这种理论也可得到合理的说明。在它看来，如果认识到这类句子谈论的不是现实世界而是可能世界，那么就没有说明上的困难[2]。

他之所以相信有可能世界，还因为他认为，如果把眼光仅局限于现实世界，那么就无法解释模态逻辑中的许多问题，如可能性、必然性、偶然性、必然真理等。因此他强调："没有必要这样限制自己，因为所有其他可能世界都是存在的，各种各样的事物居住在其中。"[3] 这是这种理论一致于可能世界实在论的地方。不同于后者的地方在于：它认为，同现实世界一样，每个可能世界只包含唯名论者所偏好的那些种类的事物，即具体的个别。因此通过求助于各个可能世界以及在其中居住的具体的个别，我们就可获得解释性质、命题等的资源。这种资源是集合论性质的资源，而非共性、一般性之类的资源。例如，要认识三角形，无须认识它的一般性质（这样的性质也不存在），只须认识它的个体所组成的集合。它的成员就是所存在的三角形个体。

可能世界既然是没有实现的东西，那么它究竟是什么呢？刘易斯认为，可以根据日常直觉和现实世界来设想可能世界。一个可能世界就是它里面的各个事物以另外的方式所表现出的总体情况。一个事物有多少可能性就有多少可能世界，而现实世界不过是所有这些总体情况中的一种。可能世界内也有事物存在，这些事物也有时空和因果关系，但这种时空和因果关系完全是封闭的，即是说一可能世界内的事物不可能与别的世界中的事物发生时空和因果关系。尽管如此，没有理由说可能世界是不真实的、不存在的。这是刘易斯的可能世界唯名论的基本观点之一[4]。现实世界是否比可能世界更真实？其本体论地位更实在？刘易斯的回答是否定的。因为"现实的"（actual）这个词，像"这""那"一样是索引性语词，其意

---

① D. Lewis, "General Semantics," in D. Davidson and G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel, 1972.

② D. Lewis, "Causation," *Journal of Philosophy*, 1973 (70), pp. 556－567.

③ 麦克尔·路克斯：《当代形而上学导论》，朱新民译，复旦大学出版社，2008，第192页

④ 麦克尔·路克斯：《当代形而上学导论》，朱新民译，复旦大学出版社，2008，第199页。

义由使用者所处的情境所决定。就像“这”没有固定的指称一样，“现实的”也会随着说者的情境的变化而变化，它不过是指称一个可能世界的工具而已。在特定环境下，它所指的东西不过是一个特定的可能世界而已。换言之，一个可能世界之所以被称做现实世界，是因为其内的居民像使用“这”“我”等词一样，对可能世界作了如此的称呼。正如我可以把我称做“我”一样，别的可能世界的居民也可把他生活于其中的可能世界称做现实世界。

笔者认为，可能世界尽管没有现实世界那样的实存地位，但显而易见的是，它又不能与绝对、纯粹的虚无画等号。例如，无论是从哲学理论还是从日常经验事实看，有可能性与没有可能性是根本有别的。没有可能性不仅意味着现在没有这种性质，将来也是如此。而有某种可能性既意味着将来有可能实现，同时在现实世界，有此可能性的事物在构成因素、结构、性质等方面有不同于没有此可能性的事物，即有其多出的部分，因此完全否认可能世界的本体论地位无疑是轻率的。这种地位当然不是实存的，其真实性、实在性程度甚至很低，因为按亚里士多德的标准，它离个体是较远的。

第三节　“存在”的范畴与形式本体论

如前所述，由于存在是反映世界上的所有一切有本体论地位、出场或能出场的事物的最广泛、最一般的概念，因此它必然有其能同时适用于一切存在者的共同、核心意义或共性，这就是所与、出场、运动、现实性。这些特征是存在一词的内涵意义。意义除了内涵意义之外，还有外延意义。关注外延意义是人类语言和别的实践活动的必然，因为内涵意义被确定后，人们必然会进一步关注它的所指范围，而所指是开放的、无限的。为了把握这无限的意义，人们就会进行范畴化，即按类别来把握对象。每类对象除了具有最一般的意义之外，必然有自己的特殊的本质规定性。由此所决定，有中心意义的“存在”便必然有其意义的多样性。亚里士多德早就注意到了这种现象，说：“不对多种意义进行区别，就不可能找到存在着的东西的元素。”[1] 而要对存在的意义作出区分，又有两条途径，一

① 亚里士多德：《形而上学》，载苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第505页。

是根据属性或偶性去揭示存在的意义。这样揭示出的意义是存在的偶然的意义，例如，当我们看到一个有教养的人是白净的时，我们可以说“那有教养的人是白净的”。其意思是，那个人身上存在着白净这种属性。而此属性从语言上说，表示的是那个主词的偶然存在的意义，因为有教养的人身上还可能有“非白净”的属性。总之，根据机遇、偶然所揭示的主词所表示之存在的意义只能是偶然的意义。另一揭示存在意义的方式是以“存在自身”或“存在的本性”为根据[1]。如果用此方式分析存在的意义，实际上就是在从事本体论的范畴化工作。亚里士多德说：“由于自身的存在的意义，就如范畴表所表示的那样，范畴表示有多少种存在，它也就有多少种意义。在范畴所判断的东西中，有的表示是什么，有的表示质，有的表示量，……”[2] 这就是说，存在的外延意义与范畴一样多，一种范畴体现的就是存在的一种意义，例如，“实体”范畴表现的就是存在“是什么”这样的意义。范畴与意义为什么有这种关系呢？

“范畴”作为一个哲学概念当然是一个名词。由于它在西文中来自于动词，因此我们要理解它，就必须先理解它的动词形式。为区别开来，我们不妨把作为动词的“范畴”（categorize）一词称做“范畴化”，其本来意思是“对……作出分类或归类”。这是人所固有的甚至与遗传有关的一种语言、思想、知觉和行动的能力，因为儿童在很小的时候就表现出了这种能力，如对面前的对象作出归类。如果没有这种能力，儿童是不可能在三五年的时间内基本上掌握一门语言的。例如，我们教给他的“叔叔”“伯伯”等总是具体的个人，不可能将抽象的共性知识教给他。但经过若干个例的教授，如教他把“叔叔”一词用在大致相同的、比他爸爸年轻的男人身上，反复若干次，他就会得到一个关于叔叔的范畴。儿童的这种“进步”用经验、环境、教育是不可能完全解释清楚的，只有同时诉诸他本有的范畴化能力才能如此。有鉴于此，拉科夫（G. Lakoff）说：“人类最基本的活动就是思想、知觉、行动和言语的范畴化。每当我们把某物看做一类事物时，我们就是在进行范畴化。”[3] 可见范畴化一点也不神秘，

---

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第507～508页，另还可参阅《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981，第93～94页。

② 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第508页。

③ G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 5－6.

它实际上是人们对事物作出区分、把它们划分为或归结为不同的类别的一种能力或活动。

就人类种系来说，范畴化也至关重要。因为世界上存在的个例、对象无穷无尽，如果就事论事地去认识，而非高屋建瓴地把握，那么永无科学的认识出现，人类也永远不可能冲破低等动物的牢笼而转化为有智慧的生命，也绝不会从认识世界中获得利益。人之智慧恰恰在于：不仅能解剖个例，各个击破，以致一门深入，而且能分门别类，形成系统、有条理的认识。这就是人所独有的范畴化能力，其理论化升华就表现为哲学本体论对范畴及其体系的建构。早在古希腊哲学和古印度的佛教中，这一工作就红红火火地开展起来了。

当然应注意，本体论所说的范畴是一类特殊的范畴。韦斯特霍夫（J. Westerhoff）说：本体论范畴是“事物的最一般的类型，它们是在非断裂的梯级结构中被范畴化的”[1]。如果一范畴层次较低，就不能被看做本体论范畴，只有离个体事物最远、处于一切存在物之最上层的概念才能被称做范畴。它们为世界列出了基本的存货清单，即提供了关于事物的最基本的类别目录。

既然处在顶层的范畴不止一个，当然就有梳理并建构范畴体系的必要。这是本体论的一项重要任务。在从事这一工作时，本体论关心的不是具体回答世界上存在什么，而是试图弄清楚：世界上存在的最基本的事物种类是什么，一类别包括哪些事物，某对象属于哪个类别，诸范畴之间是什么关系，如它们是否相互包含或相互排除，范畴中的一些能否还原为另一些，等等。正是由这些任务所决定，每种本体论理论都会构建自己的范畴体系。

如果我们承认本体论范畴是特殊的范畴，并承认建构范畴体系是深化本体论研究的必然步骤，那么我们就将面对这样一系列元本体论问题：第一，确立本体论范畴的根据是什么？又是什么使不同范畴结合为一个体系的？第二，本体论范畴怎样才能相互关联起来？第三，一个本体论理论根据什么把一个范畴纳入到自己的体系之中，而又是根据什么，把别的范畴排除在外？更一般地说，是什么使那些概念成了本体论范畴？本体论为什么把它们当做范畴，而不把别的概念当做范畴？这些问题是当前本体论中

---

[1] J. Westerhoff, *Ontological Categories*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 2.

争论比较激烈的问题，我们这里只关注哲学家们对范畴的实质的看法。较常见的观点是：一个范畴就是一个类别或一种实在（entity）。第二种界定方法是：不分主次地开列范畴清单（laundry lists）。根据这一方案，一个范畴实际上就是一个细目清单表。如属性，实际是包含所有属性的清单。第三，从作用上予以界定，即认为本体论范畴是这样的关于事物的最一般的类别，有了它，便能说明一个陈述中的替换为什么使该陈述为假，或替换之后为什么能保真。再者，它们能为对象的分类提供同一性标准。第四，本体论之所以把一些概念看做范畴，是因为它们具有别的科学的概念所不具有的更广泛的抽象性、一般性。第五，凯茨（Katz）别具一格地提出了关于范畴的语义冗余论，即认为范畴是普遍语义理论中所说的多余或过剩的语义[1]。第六，在韦斯特霍夫看来，尽管对范畴之实质的探讨很多，但有一根本性问题没有得到令人满意的解决，如所有说明似乎都没有明确指出本体论范畴与其他范畴或概念的区别。在他看来，一个范畴就是一些事态所组成的一个界域[2]。

在笔者看来，本体论范畴之所以不同于别的科学和常识的范畴，而自成一类，首先是因为它的对象是其他范畴不可企及的。这对象就是至大无外、至小不失、抽象得不能再抽象、广泛得不能再广泛的存在，甚至是包含了非存在的存在。其次，本体论范畴建构的目的就是为了从整体上把握世界，就是为了从无限的多中求出一，以还原世界的统一性，同时还要从千头万绪中理出头绪，在尊重复杂性的同时，认识到其中客观存在的简单性，直至真正把握决定万事万物生灭变化的“道”。再次，从把握方式上说，本体论的范畴化就是在把握万事万物、一切多样性存在的一般共性的基础上，按照存在“纹理”形成对整个世界的分门别类的把握。就像在绘制地图时划出经纬一样，像读书时的“由厚到薄”一样，形成关于世界的范畴体系，就是试图求得对它的明晰、简化的把握。最后，与从“存在”的语义学的关系来说，本体论建构的范畴就是存在之一般意义的具体展示。最高的范畴体现的是“存在”的最一般意义，而它之下的各级范畴则是分别表现相应类型的存在的本质特点及界限，或者说，揭示相应的存在子概念的内涵与外延。

本体论范畴的探讨及建构必然导致本体论范畴体系的出现。建构本体

---

[1] J. J. Katz, *Semantic Theory*, New York: Harper & Row, 1972.

[2] J. Westerhoff, *Ontological Categories*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 65 - 66.

论范畴体系的工作早就开始了，在古印度和古希腊都是如此。当今的本体论也十分重视这一工作，而且还诞生了形式本体论这样的本体论分支。形式本体论是在继承传统、吸收已有的科学认识成果、利用迅猛发展的逻辑学成果及方法的基础上形成的一个本体论分支。以它的成果反观已有的范畴体系建构，反观我国在这方面的工作，大有催人奋进之感。我们这里将在考察它的新的成果的同时，作一些初步的反思。

形式本体论是一门交叉学科，亦即用数理逻辑和哲学直觉方法解决本体论问题或重构本体论构架的新兴学科。这里所说的本体论是指对作为存在的存在的研究，包括：不同的存在范畴，这些范畴怎样与语言、思想和实在中的述谓结构相互连接。其目的就是要把逻辑学的清楚明白的方法论引入本体论研究之中。为此，它提出了这样的明确性标准，即看是否对常见的世界解释作出了逻辑上清楚的表述。

当今的形式本体论有许多新的理论，如逻辑本质主义、概念实在论、前面所述的泽尔塔的柏拉图化的自然主义以及逻辑原子主义等。逻辑原子主义认为，在现实世界，除了实际存在着的简单对象之外，并不存在任何个别概念和可能的东西，基于这一点，它反对逻辑本质主义。在实存与非实存问题上，它的看法是：两者是构成世界的两个方面，都有存在地位。在它看来，世界全体可称做真实或事实（reality）。它由原子事态的实存和非实存所构成。所谓原子事态的实存是指肯定的事实，而非实存则指否定的事实。总之，现实世界就是由一切可称做事实的东西构成的，或者说，它是事实之总和。它不否认有可能世界。但从构成上看，可能世界也由构成现实世界的原子事态所构成，不同在于：在一个世界中是肯定事实的东西在另一世界可能是否定事实[1]。

当今的形式本体论不关心何物存在这样的问题，“研究的是事物的分类，即存在的事物可分为哪些主要的、基本的类别，探讨各种对象所从属的范畴，……还研究这些范畴怎样相互关联，它们是否相互包含或相互否定，其中的一些能否还原为另一些”[2]。由此所决定，它的一个任务就是建立关于世界的范畴体系。经过探讨，已形成了许多范畴体系。这里兹列出七类，以供我们在建构我们自己的范畴体系时思考和借鉴。

---

① L. Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegal Panl, 1961, pp. 1 – 2.

② J. Westerhoff, *Ontological Categories*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 12.

一是亚里士多德的十范畴体系。它共有10个范畴：实体、量、质、关系、处所、时间、在一个地方、有、运动、被动。这些范畴之间没有包含关系，没有等级结构，也没有包含它们的最高范畴。当然范畴之间有依赖关系，从认识和存在上说，有先后关系。

二是齐硕姆的范畴系统[①]。它以存在为最高范畴。范畴系统呈树状结构，在其中，每个结点有两个分枝。例如，最基本的存在有两大类，一是偶然的存在，二是必然的存在。每类存在又可继续分下去（见图20－1）。

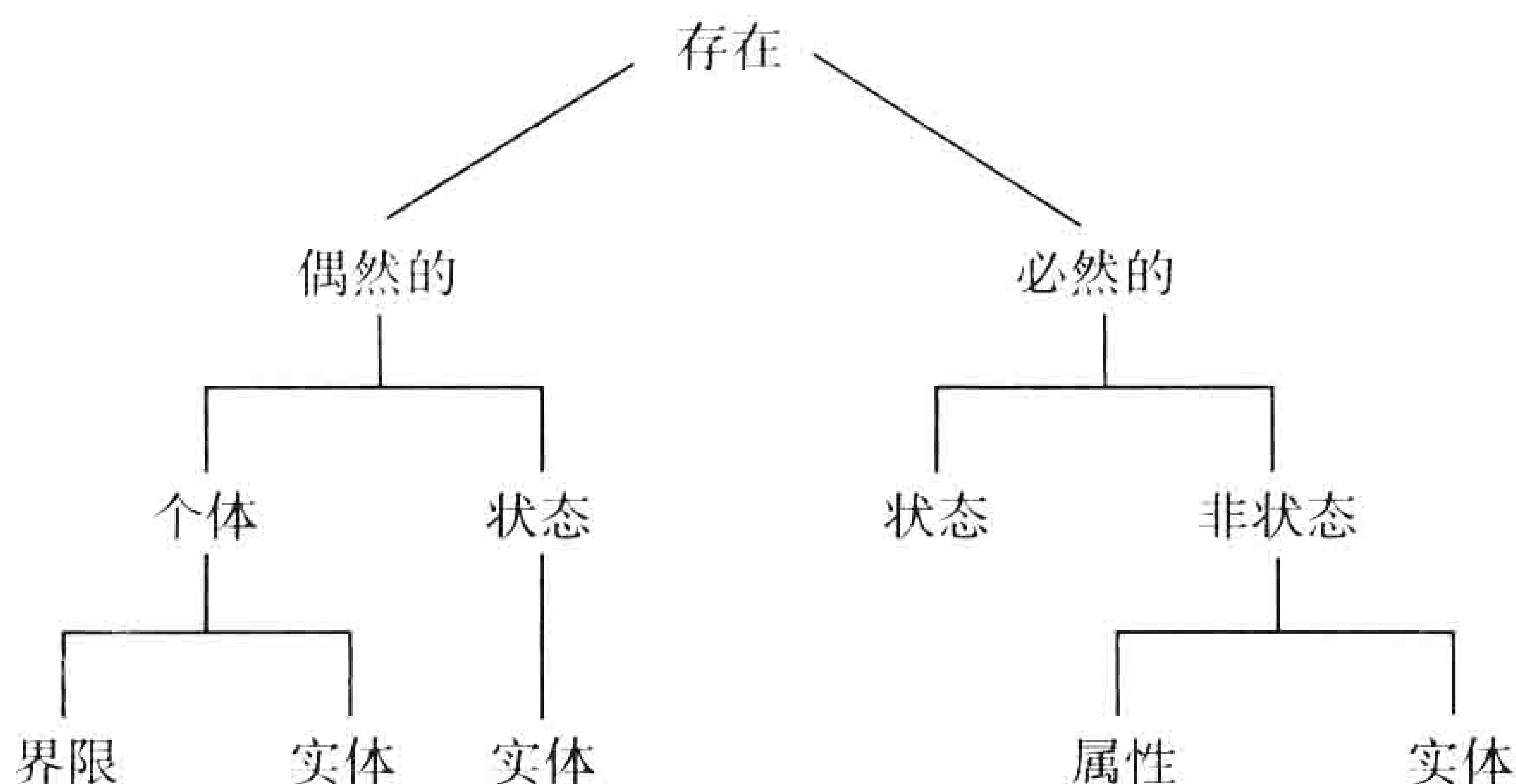


图20－1　齐硕姆的范畴系统

三是洛瓦（E. J. Lowe）的范畴体系。它是以实在为最高范畴的树状结构[②]（见图20－2）。

四是格罗斯曼（R. Grossmann）的范畴体系[③]（见图20－3）。

他承认：他的划分、排列并不全面。他认为，只要列举了世界诸存在中的主要方面就够了，因此他不想建立包罗万象的范畴体系。

五是霍夫曼（J. Hoffman）等的范畴体系[④]（见图20－4）。

六是特格梅尔（E. Tegtmeier）的范畴体系[⑤]（见图20－5）。

---

① R. Chisholm, *A Realistic Theory of Categories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3.

② E. J. Lowe, "Ontological Categories and Natural Kinds," *Philosophical Studies*, 1997 (26, 1): 35.

③ R. Grossmann, *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London: Routledge, 1992, p. 87.

④ J. Hoffman and G. S. Rosenkrantz, *Substance Among Other Categories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 18.

⑤ E. Tegtmeier, *Grundzüge einer Kategorialen Ontologie*, Alber, Freiburg, München, 1992, p. 52.

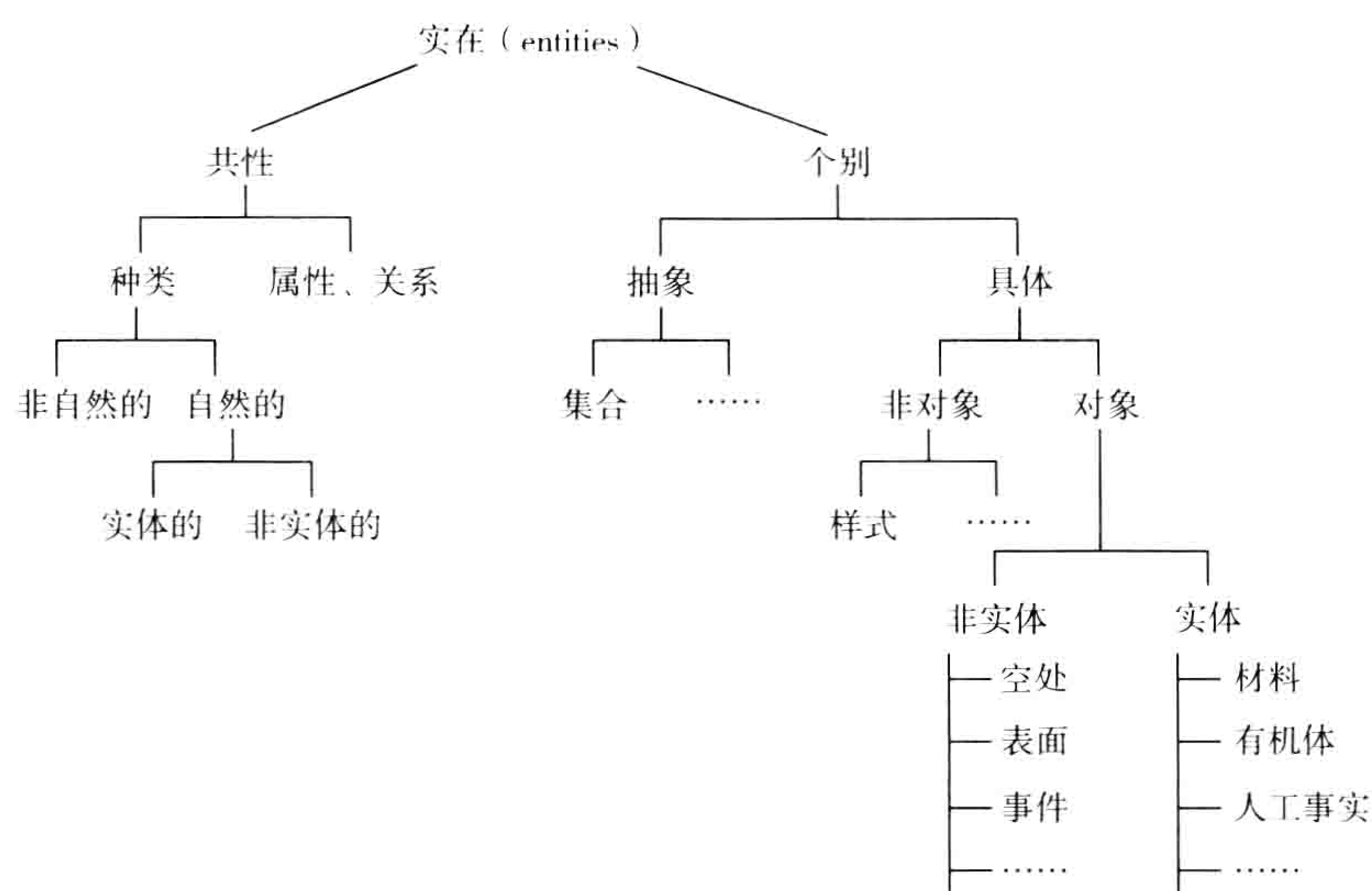


图 20-2 洛瓦的范畴体系

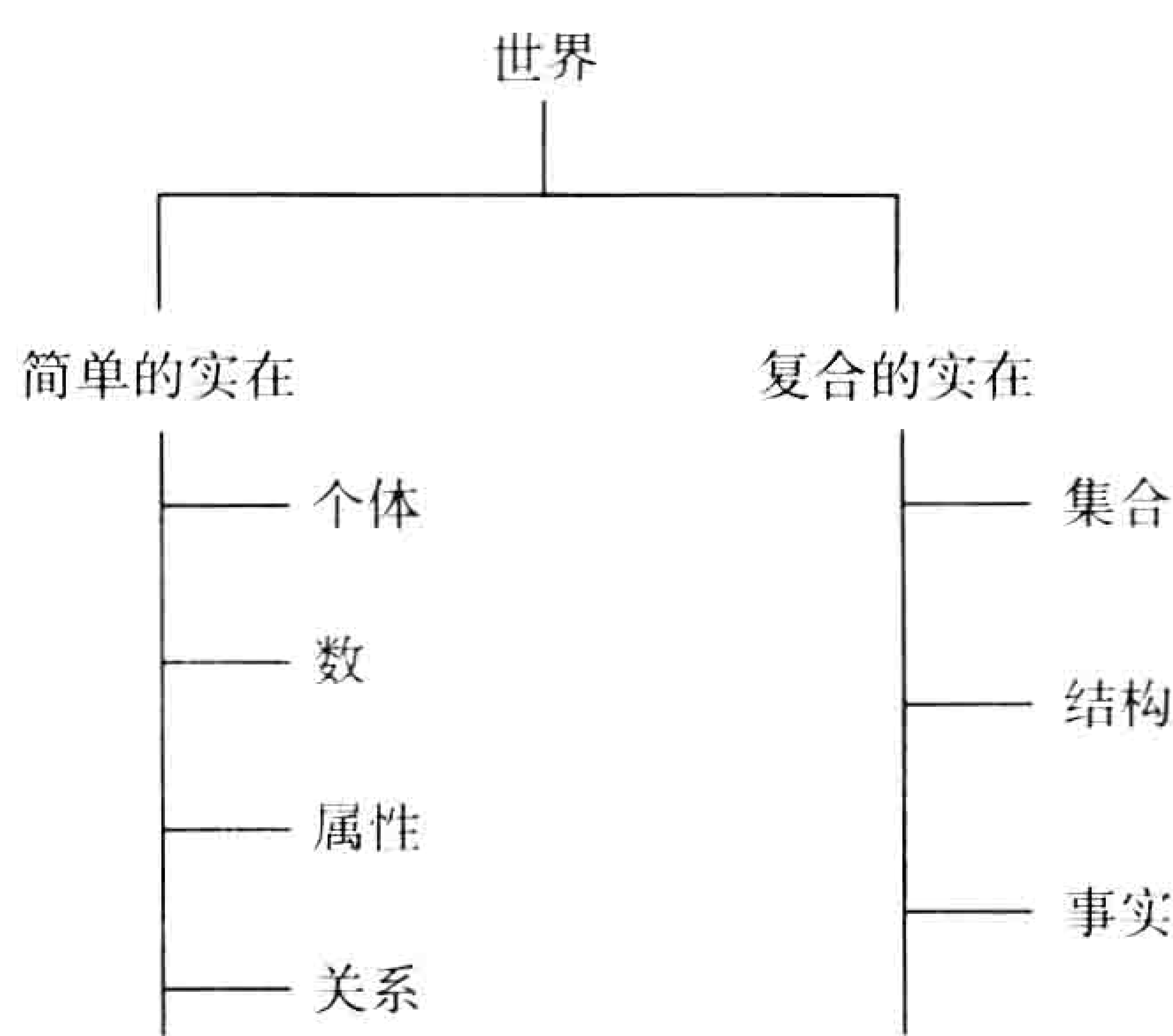


图 20-3 格罗斯曼范畴体系

这种范畴体系与前述的相比，有两大特点：第一，否认有唯一的最高范畴。如果要设定最高的范畴的话，那么也不止一个，而同时是三个。第二，其内容别具一格，它提出的一些范畴是别的体系没有的，而别的体系有的，这里则没有。

最后一种本体论范畴体系不是出自于主流的哲学，而是源于人工智能和知识工程的理论探讨和技术实践的需要。它们是关于 CYC 这一计算机程序的范畴体系。CYC 计划的目的在于：构建一个能包含用自然语言所写的像百科全书一样的文本的程序。而要如此，该程序就要超出在文本中被

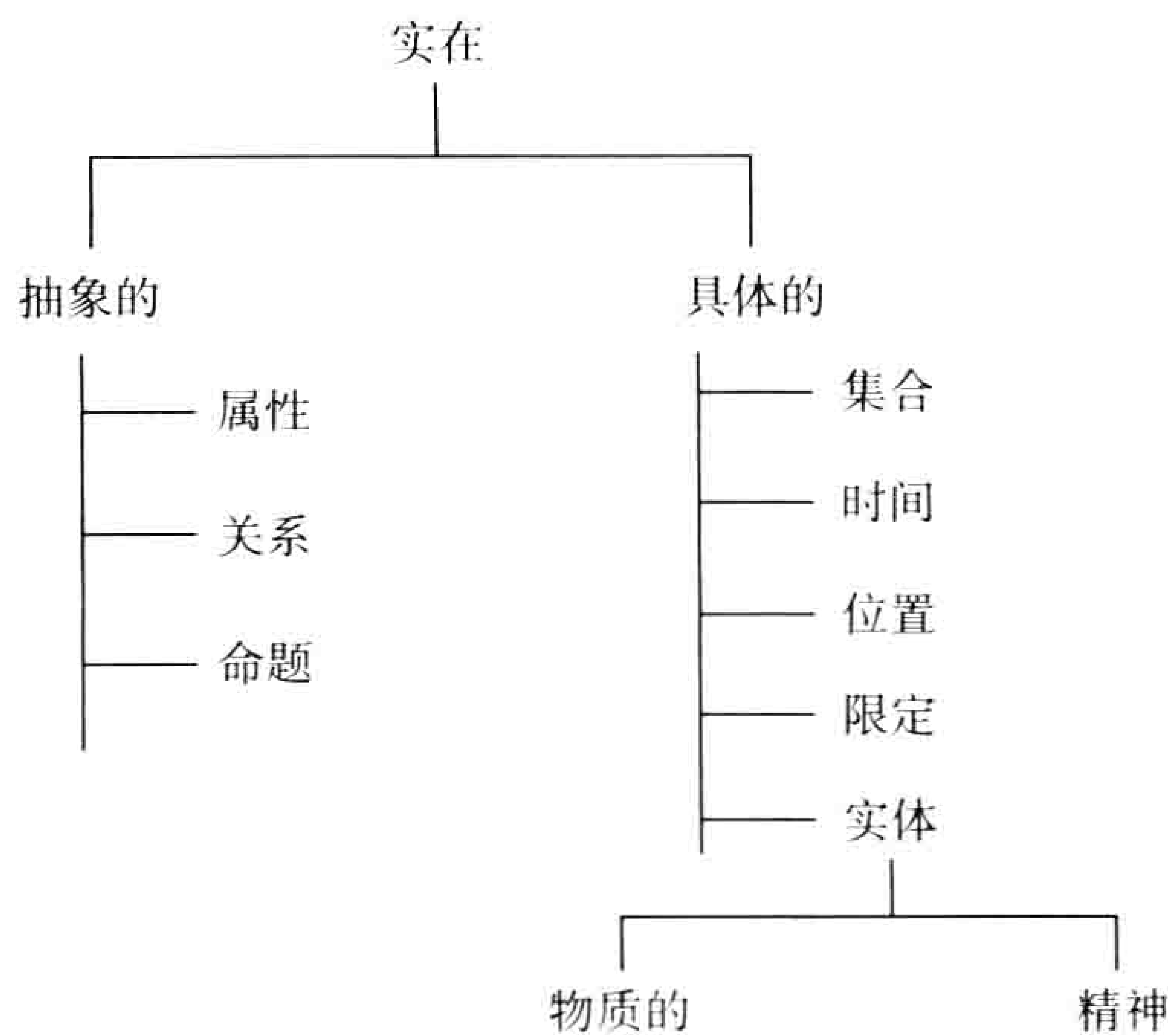


图 20-4 霍夫曼范畴体系

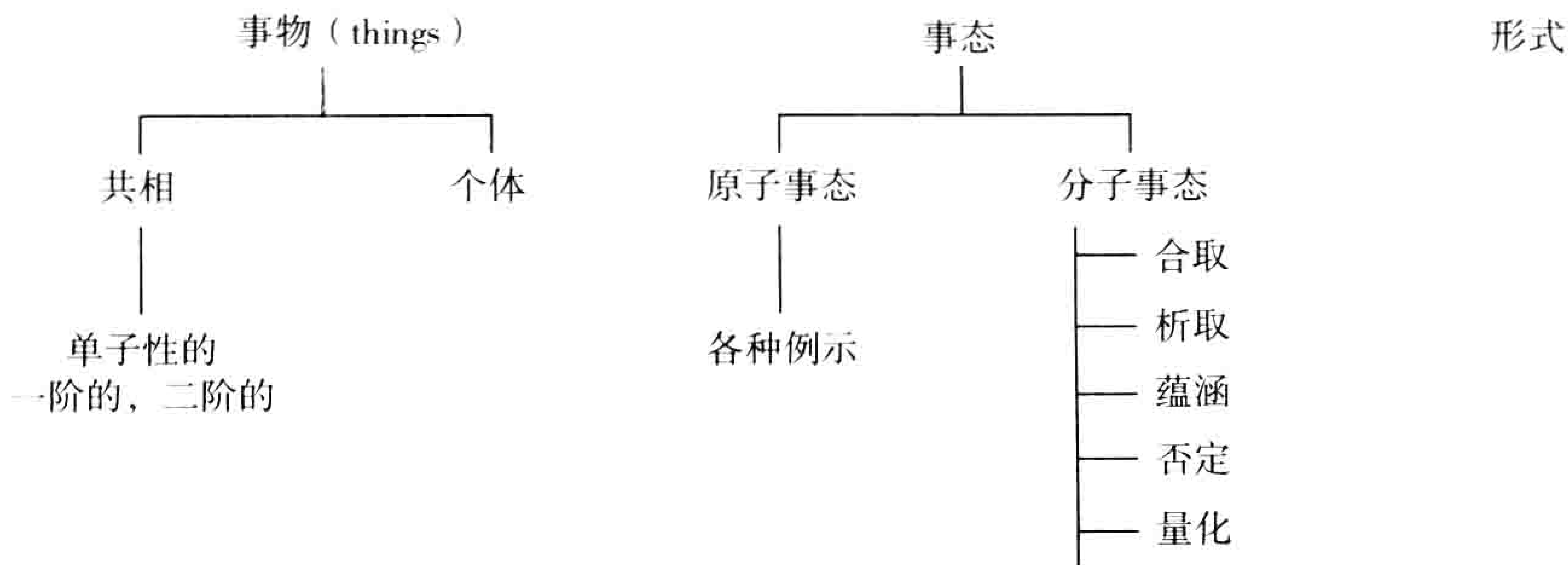


图 20-5 特格梅尔范畴体系

预设的基础知识。要组织这种知识，CYC 就必须有一种对事项作出分类进而对类别的相互关系作出判断的方法，即是说它需要一种本体论。下面就是莱纳特（D. B. Lenat）等所构想的、旨在为 CYC 程序服务的范畴体系[1]（见图 20-6）。

不难发现，哲学本体论中的一些范畴如个体、事件、关系也被这种工程本体论范畴体系吸纳了，当然，它也有自己新的独有的范畴，如窗口、机内事物等。总之，它与哲学的范畴体系尽管有一些可比之处，但在关注、借鉴时要特别当心。

---

① D. B. Lenat and R. V. Guha, *Building Large Knowledge-Based System*, MA: Addison - wesley, Reading, 1990, pp. 170 - 172.

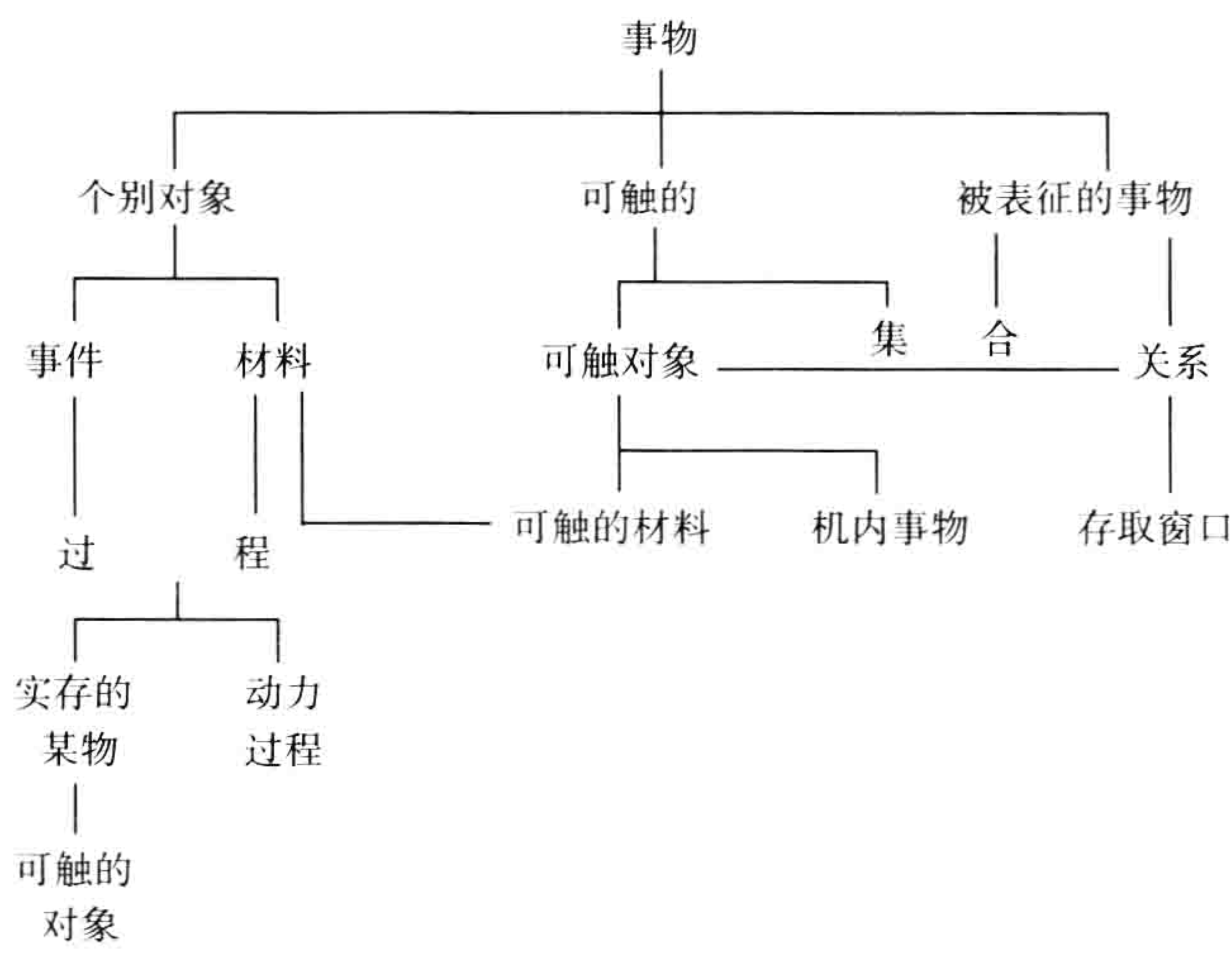


图 20－6　CYC 范畴体系

7 个范畴体系的共同点在于：从内容上说，每个体系都承认有属性和关系范畴，许多体系都提到了个体、抽象对象、集合和事件。从形式上说，首先可以看到的是，所有的体系都把范畴当做集合看待，也就是说，把一类范畴当做一类对象的集合。如果说，这一倾向在现当代以前只是偶有表现的话，那么在现代以来，尤其是在分析性的本体论中，它已成了占主导地位的倾向。其次，所有的体系都把范畴体系建构成了等级结构。在一个体系中的诸范畴不是无关的，而是以包含关系的形式出现的，如从最高到最底层形成了一个金字塔形的结构，或树状结构，高级的以低级的为子范畴。最后，除个别例外，大多数范畴体系都承认有最高或最大范畴（supercategory）。如要么是“实在”（entity），要么是“事物”（thing），要么是“世界”（the world）等。同样，所有体系都承认有最低级的（minimal）范畴。它是这样的范畴，在它之下，再没有本体论范畴。

对形式本体论颇有研究的韦斯特霍夫对建构范畴体系的出路作出了自己的思考，认为要如此，应先探讨一些元问题，进而形成一些基础性假定。在这一问题上可以见仁见智，因为通过探讨、争鸣，可以找到更可行的解决办法。他提出的预设有四个：（1）事实主义（factualism）：它把事态（states of affairs）当做最根本、最原始的东西，甚至当做说明本体论范畴的基础。（2）中立主义（neutralism）：它尽管假定事态是以某种方式构成的，但对事态的内在构成问题保持中立，不作任何假定。（3）关联

(connection)：他假定事态有不同的关系，如有的事态是相互隔绝的，有的是相互包含的。(4) 结构主义 (structuralism)：他考虑到的关于事态的信息是结构性的，或构成性的，意思是说，此信息来自于事态的关系。特别是，所有关于事态构成性信息都是派生的，即必定是从事态关系中抽象出来的。

在上述假定的基础上，他推出了如下三个主要结论：(1) 关于本体论范畴的相对主义：本体论范畴不是要告诉我们：世界上存在哪些基本的事物类别，而是要向我们表明：我们将世界系统化、体系化有哪些基本方法。(2) 关于本体论范畴的整体主义：一个对象集合是否构成一个本体论范畴，某些对象是否属于一个特定的形式集合，取决于被考虑到的对象的本质，而与存在的别的什么对象无关。(3) 个体与属性二分结论，它强调：个体和属性是不同的，但同时又是不可分离的[1]。

笔者认为，在建构关于整个世界的范畴体系的时候，有几点值得注意。第一，要能体现世界的开放性特点。这种开放性有多种表现，例如，从实在本身来说，自在的事物本身在不断派生出新的实在，如新的物质形态，新的运动形式，新的属性；又如由于人是一种特别的存在，当他与其他实在发生关系时，一方面他能实在地创造或派生出新的实在，例如，通过自己的实践活动，创造出新的人工产品，如机器、文化产品等，另一方面，他在许多关系性活动中，尽管没有现实地创造出新的实在，但随着活动的进行，却有新的存在样式作为高阶属性显现出来。例如，在人与对象的互动中，有色声香味等现象显现在意识经验面前。这些显现不是独立的存在，因为一当关系解除，它们就还原为它们的原来状态，不复存在了。但它们一经显现便有本体论地位，因此在所建构的范畴体系中应保留它们的地位。

第二，长期的非存在研究成果告诉我们：绝对的无尽管没有本体论地位，但有关论者所发现和论证的非存在是相对于有关观点而言的、被它们忽视了的真实的存在，因此并非真正的无，如本体之无、境界之无、工夫之无、现象学之无、意向性之无等。因此在建构范畴体系时当然不能遗忘它们。

第三，本体论的范畴体系的确具有相对主义的特点，即不具有唯一

---

[1] J. Westerhoff, *Ontological Categories*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 207－217.

性，而可以根据不同的标准、从不同的视角、用不同的表述方式去建构。因为这里也存在一实多名的关系，世界只有一个，本体论建立范畴体系要反映的只有一实，但由于人们所站的角度各不相同，因此对之可以而且必然形成不同的范畴体系。当然，这又不是说，被建构的不同的范畴体系没有好坏、优劣、到位不到位之分。因为人们对世界的认识有全面与不全面以及深浅等方面的差别，因此被建构出来的范畴体系肯定有差别。笔者认为，一个合格的本体论范畴体系至少应具备这样一些条件，如是否有助于人们从整体上、更清楚明白、更简单地把握世界。要如此，首先被建构出来的范畴体系就应具有统一性、简单性的特点，因为简单性是世界的原则，大道是至简的。其次，合格的范畴体系应具有全面性的特点，即不能遗漏主要的存在类别，如不能遗忘非存在。最后，要能如实反映不同存在在实在性程度上的差别，既不能疏忽低级的存在形式，又不能把没有存在地位的东西硬扯进来。基于这些，笔者有如下初步构想，如图 20 - 7 所示。

这里所说的“绝对的非存在或无”指的是绝对没有本体论地位的东西，因此作为范畴是本体论的最高、最大范畴“存在”（广义的）之外的外范畴。这种无，在不与人的意向活动发生关系时，是没有存在地位的，因此不能成为本体论的对象，也没有任何本体论意义。当然不能由此否认它的逻辑学、认识论和语义学意义。因为若不承认这类对象，便无法理解逻辑学上的否定判断、认识论上的否定性认识、语言学上的虚构话语、否定性语句等的存在和意义。这在本书“导言”和“中篇”的相关地方已有论述，这里不再重复。至于上述图表中所述的广义的存在，指的是一切有本体论地位的东西，即王夫之所说的“共有”。它既包括狭义的存在，又包括相对的非存在，既包括直接的、一阶的事实与性质，又包括在高阶的关系和活动中所出现的间接的现象，既包括进入了认识范围内、显现在意识中的对象，又包括未被认识的一切东西。从语词上说，这个作为“存在”的词，的确没有像“红色”“坚硬”等词那样的可见可触的所指，但又不是绝对没有指称的，它指的是只能为理性所把握的抽象的“共有”这样的规定性。一切存在着的东西尽管千差万别、多彩多姿，但都具有最一般的共性，这就是：它们都是存在的，都“在着”，是有而非无。由此说来，世界是有统一性的。换言之，世界既是多又是一。其统一性的基础不是抽象的存在，而是存在与非存在的具体统一，是实在的、具体的有。

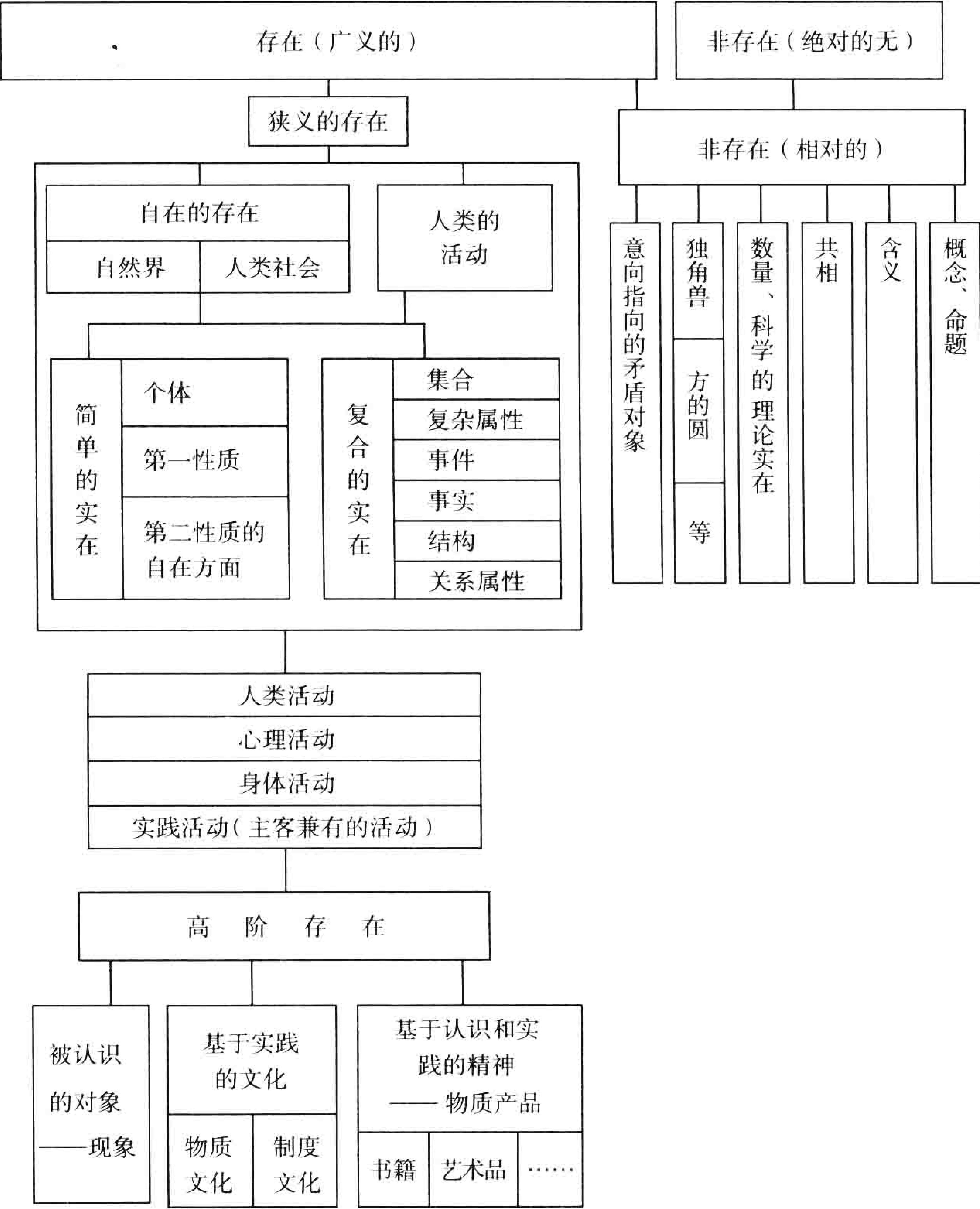


图 20－7　笔者构想示意

从类别上说，存在有两大类，即狭义的存在和相对意义的非存在。前者又有许多形式，如从根本性质、表现形态来说，存在有自存在的存在和人类的活动两大类。前者是自在存在的，后者是在有了人类以后所出现的一种新的存在形式，它既依赖于诸自在存在着的东西，又有自身的新的性质，同时又可创造、派生出新的存在形式，是存在之源。从内在构成上看，这两种存在形式又有简单与复合之分。由于人类活动是许多新的存在形式出现的一个条件，因此在它与别的实在发生关系时便会派生出新的高

阶存在。如现象学所说的现象，认识论所说的人化对象或进入认识范围内的认识对象，波普的三个世界理论所说的客观化于物质实在之上的客观精神（书籍、绘画等），人类实践所派生出的物质文化、制度文化等。

相对的非存在是相对于有关的本体论标准而言的一些存在形式，如数量、共相、含义等。根据某些本体论标准，它们是不存在的，也可以说，在自在的、直接存在的世界，它们是不会出现的，是不存在的。例如，在人的精神世界中，当人的思想、想象绝对处于静止、止息状态时，意向可能指向的对象就没有存在地位。但一旦头脑进入关系状态、做出种种活动，就会有经验的、现象学性质的东西显现出来。这些东西既不是活动本身，又不是绝对的无，而有其特定的表现形态。概念、含义可如此类推。世界的存在不仅有被作出平行分类的可能性，而且还可从存在的实在性、真实性程度上加以描述和分类。相对的非存在是在有关关系出现的前提下出现的，因此没有直接的实在性、存在性，是存在程度、等级较低的一种实在。而自在的存在，尤其是其中的个体事实相对而言则是实在性程度更高的存在形式。

从绝对意义而言，世界上没有绝对不依赖于他物的存在形式，即使是个体事物也是如此。它们尽管是属性所依存的东西，因此相对于属性来说，是第一性的存在。但个体事物不能离开或脱离别的事物而存在，即使是悬在天空的星球也是如此。因此一切存在物都是相对的存在，只是有些存在形式是直接的，有些是以高阶属性的形式存在的，随着阶次的提高，其实在性程度就会随之降低。就狭义的存在来说，尽管它们相对于相对的非存在形式而言，实在性程度要高，但它自身之内也存在程度上的差别，具体而言之，自在的存在、人类活动和高阶现象构成了一个由低到高的存在系列。

第二十一章　面向非存在的马克思主义哲学

非存在非但没有被马克思主义拒斥或遗忘，反倒是马克思主义哲学的一个必然的构成方面，以至于完全撇开非存在，将难以还原马克思主义本体论的本来面目。

迈农主义，尤其是其中冒天下之大不韪的实在论非存在论，对于马克思主义哲学中的本体论和认识论来说，既意味着挑战，又意味着契机。因为一方面，迈农主义在存在、非存在、对象、真、事实等问题上提出的一系列新奇的观点对马克思主义在本体论和认识论问题上的有关观点无疑构成了冲击和威胁，但另一方面，它们事实上又为我们发展马克思主义的本体论和认识论提供了有价值的问题和思想材料，尤其是为我们从新的角度、按新的但又能“契理”的进路和方式阐释马克思主义本体论和认识论打开了一扇亮窗。

第一节　马克思主义是否有自己的本体论？

马克思、恩格斯与迈农主义的创始人迈农尽管在出发点、思想内容上有很大的区别，但有一个共同点，即对已有的本体论极为不满，一直持批判态度，以致试图通过创立新的理论予以超越。不过，从实质上说来，迈农并未真的超越本体论，充其量只是建立了一种新的本体论。马克思和恩格斯的确批判和超越了传统的本体论，但在这个过程中是否也建立了自己的本体论呢？这是一个有争论的问题。

要回答上述问题，一是要研究马克思主义的文本，看它是否对本体论问题作出了正面的回答，二是要弄清什么是本体论，它固有的问题有哪些。要解决第二个问题，关键或前提条件就是要形成对本体论的正确理解，而不能望文生义地理解本体论，不能想当然地理解本体论，不能把西方人关心的本体论尤其是其中的存在论等同于中国哲学中的本体论。因此摆在研究者面前的任务或问题是：怎样才能得到正确的理解？什么是正确

的理解？在探讨这些问题时，通常的做法：一是根据自己的理解去提出一种定义，然后论证为什么是这样，进而再根据自己的定义去驳斥、否定别的不同的理解；二是通过考察一两种比较典型的、被公认的本体论理论，从中抽象本体论的定义。这些方法尤其是后一种方法有一定的合理性，但都未抓住根本和要害，都不能令人信服地、从根本上解决这里的问题。其结果只能是使定义越来越多，而使问题的解决越来越渺茫，方向越来越不明确。笔者认为要找到对本体论的正确理解，出路只能是：放弃直接为本体论提供定义的方法论，而花一定的力气来研究这里的元问题。所谓元问题，就是比本体论问题更根本的方法论和哲学问题，如：有没有关于本体论的正确理解或定义？如果有，其正确的标准是什么？正确的理解如何可能？

关于元问题的第一个问题，一般的人都会作出肯定的回答。因为从逻辑上说，所谓“正确”，是指一种认识或理解的这样的性质：它有一个客观存在的对象，且符合或一致于这个对象。人们一般不否认，至少在黑格尔之前，西方有悠久而深厚的本体论传统，或者说，本体论研究贯穿在西方哲学的始终，甚至是其核心内容。在现当代，尽管有许多哲学家和派别拒斥本体论，但本体论不仅没有真正退出历史舞台，反倒依然兴旺发达。此外，基于人类语言活动的客观规律，即一当出现了原有语词表达不了的对象，人们就会发生命名活动，为之举行命名式，为其安立名称。在哲学中也是如此，近代哲学家就把哲学中的这个不同于认识论、历史观、逻辑学、伦理学的领域称之为本体论。

基于上述分析，我们于是便能对第二个问题作出这样的回答：本体论理解的正确与否的标准只能是西方哲学中的客观存在的本体论研究活动，以及作为这种活动产物的本体论理论体系。从语言上说，我们所理解的本体论、为其所下的定义是对还是错，只能看我们的理解是否把握了西方哲学家在本体论命名活动中通过“本体论”一词所要表达的对象。当然，这里有一个新的麻烦，西方哲学史上哲学家所建立的本体论体系并不是整齐划一的，不同的人有不同甚至大相径庭的本体论，即使是标准的、典型的本体论体系也存有很大的差异。与此同时，西方哲学家对“本体论”一词的理解也是五花八门的。在这种情况下，我们必然会提出本体论理解中第三个元问题：正确客观的理解如何可能？我们认为，尽管有这些麻烦，但正确的、尤其是近似正确的理解仍是有可能的。其可能性的根据或基础就

在于：一是要坚持规范性原则，二是要坚持宽容性原则。规范性要求是指：在理解本体论时要遵守和服从语言活动的规则，例如，创立新的概念要坚持“如无必要毋增新词”的原则，理解时要避免任意性，杜绝望文生义、想当然。这是由语言活动的本性决定的。因为从语言创造和理解的本质看，每个人都有权提出自己新的概念，每个人都可以赋予旧概念以新的含义。这是一个不可避免的历史规律和客观趋向，因为随着历史的发展，总是有更多的概念被创造出来，同时又总有一些概念被抛弃。即使保留原有的概念，人们总是在不断对原有的概念进行改造。但这不是说语言的创造和使用是绝对任意的，没有规则、规范可言。恰恰相反，是有规则、规范的。尽管在为一新的对象命名时，用什么符号来表示是任意的，但一旦确定下来，就有强制性。符号与对象的对应就是一种强制性的规则，不能任意改变。所以语言的创立、使用是任意性与强制性的统一。另外，语言也可以变化、改变，但也有规则，例如，如无必要，毋增新词。如果认识到了新的东西，旧名表达不了，就应增加新的名称，反之就不应增加。

怎样坚持规范性原则呢？我认为：要注意两点，一是要研究本体论的实际历史，尤其是抓住比较典型的标准的本体论理论体系，例如，巴门尼德、柏拉图、亚里士多德、沃尔夫、黑格尔等，对之作全面、深入和透彻的考察，从中抽象本体论所关注的对象和主要问题。二是要作精细的词源学和词义学考释，尤其是要对“ontology”以及作为其核心范畴的“是”和相关的范畴作出细致的探讨。但是在从事这些工作时，我们不仅会像前面所说的那样，碰到各种本体论的歧异性，而且还会碰到相互反对或否定的情况。对此，我们在第十八章中已作过考察。例如，卡恩等基于自己对作为本体论之源头和标准形式的巴门尼德等古希腊哲学家的本体论的研究，得出了与标准观点（强调本体论是研究存在本身的学问）针锋相对的结论。在卡恩看来，标准观点的问题在于：对巴门尼德等在哲学中引入“to be”的动机以及赋予它的本体论意义缺乏到位的理解。他的新的“革命性的”看法有两方面：一是否定，即不赞成说“to be”可以区出多种不同的意义，本体论所要研究的“to be”只是其中的“存在”意义。二是正面的主张：本体论在研究“to be”时，关注的不只是其中的存在的意义问题，而是集多种意义、作用、功能于一体的复杂统一体。即使承认标准的观点，把“存在”看做本体论的对象，但人们对“存在”的理解仍不是统一的，例如，就外延来说，有的哲学家关注的“存在”不包括

"非存在"，而有些把"存在"的范围推广到"非存在"之上。还有一种情况，这在现当代十分常见。许多哲学家由于不满抽象的形而上学，对旧的本体论中关于纯语言、极抽象的"存在"的研究不屑一顾，而只关心真实的"是"或"存在"，亦即只探讨世界上真实存在的存在，哪些类型的存在，并据此把本体论定义为对"存在着什么"的讨论。如蒯因等就是如此，古滕普兰（S. Guttenplan）主编的心灵哲学辞典《心灵哲学指南》在解释"本体论"时也持此论[①]。面对这种现象我们该如何抉择？

笔者认为，根据宽容原则可以合理地解决这里的问题。所谓宽容原则是指：一方面，我们应遵循规范，努力在对本体论的理解中反映那些权威的本体论大师的高深的甚至玄奥的问题和思想，另一方面又不只抓住一点不及其余，以致人为地把本体论限制在狭窄的范围之内。而应同时考虑到其他的本体论哲学家所做的工作。即使他们的工具有一些变化，甚至有很大的转向，例如，现当哲学家一般不再像传统本体论那样用先验的方法构造先验的概念体系，而更关注对真实存在的形而上学研究。只要这些工作符合本体论的基本精神，如在探究什么是存在、世界有哪些类型的存在，那么就应承认它们是我们抽象本体论的一般模式的样本。

根据这两个标准，辅之以我们前面考察弗雷格和罗素关于"存在"一词所作的词源学和语义学分析所得的结论，我认为：本体论研究的对象是广义的"存在"。所谓广义的"存在"是相对于狭义的存在而言的。狭义的存在是指真实的存在，所谓真实的存在即有时空规定性、质碍性、粒子性乃至波粒二象性、处在运动中的存在。而这种存在又有基本的和派生的之别，如个体事物是基本的，而依赖于它的属性、关系是派生的。所谓广义的存在是指一切能用"有"或"所与"或"事实"加以述谓的一切对象，包括具体的存在和非具体但又确实出现了的现象。例如，在思想中所想到的一些对象（"独角兽""方的圆""当今法国王""平均3.6个人拥有一辆汽车"等），它们尽管不存在于现实世界之中，但一当我们想到或说出了它们，它们确实出现了，到场了。因此可用"是"述谓，也可在"存在"的特定意义（即活动的、在场、涌现）上说它们存在着。另外，像精神本身、数、真、本质共相等也属于这样的存在。根据这种理解，本体论可概括为以存在为中心的、广泛涉及存在与真理、事实、本质、现

---

① S. Guttenplan, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1994, p. 452.

象、殊相等的关系的哲学研究领域。

具体地说，本体论是由下述主要研究子领域构成的一个哲学门类。第一，要研究一切事物、现象中最普遍、最一般的东西，那就是“存在”所指称的东西，或在用“存在”述谓对象时所包含的东西。亚里士多德尽管没有使用本体论一词，但对本体论的基本问题作出了经典的、标准的概括与阐释。他强调：哲学家的事业本来就是要考察一切事物，如果这不是哲学家的事业，将有谁来研究这些问题？这就是说，哲学，至少其中的一部分任务是说明一切事物（包括人类实践触及和没有触及的一切东西）的本质、原因和原理。他还说：“这门第一哲学是统究万类的普遍性学术抑或专研实是（即“存在”的意译——引者注）这一科属。”[1] 所谓“实是”，即一切存在，一切能用“存在”（being）加以指谓、表述的东西。尽管别的学术部门也都要研究“存在”，但它们只有研究“存在”的某一部分或种类，如数学只研究其中的“数量”，而只有本体论才能研究这个全部的、整个的“存在”。由此可以看出，本体论这一哲学门类是不可或缺、不可替代的。这也就是说，本体论的首要任务是探讨：整个世界有无统一性，如果有，它是什么？或者说，世界的最一般、最普遍的性质是什么？一般认为那就是“存在”。

第二，“存在”的语源学、语义学、逻辑学问题。由于对“存在”的哲学思考以系动词“是”（to be）的诞生、语义丰富和拓展为前提条件。而“是”又经历了复杂的演变，其语义在演变中变得繁复、芜杂，以至于到后来，它逐渐成了本体论、语义学、逻辑学等联合攻克的课题。它们在这里所关心的问题主要有：“是”中的全部意义还是部分意义与本体论相关？“存在”是不是谓词？如果是谓词，它是一阶还是高阶谓词？这些问题表面上看是语言学问题，但实质上进到了对存在研究的更微观、更本质的层面，因为这些问题都指向了这样一个关键问题：“存在”所指的究竟是什么？是不是属性？如果是属性，此属性与其他的第二性质（色声香味）和第一性质（广延、运动等）是什么关系？为什么一般的感官从来没有接触到存在的属性？

第三，就是要划分存在与非存在（尤其是绝对的非存在）的界限，确定区分两者的标准。亚里士多德说：“有一门学术，它研究‘实是’之所

---

[1] 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981，第120页。

以为‘实是’，以及‘实是’由于本性所应有的秉赋。”[1] 这里所译的“实是”就是“存在”（being），就是广义的“事”“物”。中译者吴寿彭先生在这段话下面加了一个注释：“‘是’通于‘有’，‘非是’通于‘无’。‘是’通于‘事’‘物’及‘行为’，‘非是’通于‘无事’‘无物’及‘无为’。”可见，本体论的首要问题是要划分是与非是的界限，揭示“是”的本质规定性及其特征或标志。这也就是说，它应研究存在之所以为存在的原理、原因，存在的意义、标准、范围、本质、种类等问题。其中特别重要的是：存在的标准或存在所具有的性质、标志问题。只有弄清了这一点，我们才能说某某是否存在，在世界上是否有地位，才能用语言去作本体论承诺。简言之，它必须探寻“存在”的最基本的意义。这也是巴门尼德为他的存在论或本体论所确定的一个主要使命。提出和回答这个问题不仅是由人的形而上学自然倾向所决定的，而且对其他哲学领域乃至某些具体科学中的问题具有基础性的意义，例如，要回答心灵、灵魂、上帝、数、思想中的非存在的事物（如独角兽等）之类的对象是否存在，我们首先就得回答什么是存在。对存在的回答不同，关于存在的标准不同，答案自然不同。有鉴于此，古滕普兰说：“提出和回答本体论问题对许多哲学领域尤其是心灵哲学有着不可低估的意义。”[2]

第四，要研究实际上存在着哪些事物，语言使用中会涉及哪些事物，这分别就是蒯因所说的本体论的事实问题和本体论的承诺问题。用传统本体论的术语说，这就是要研究“存在”的类别，以便更清楚有效地把握整个世界。这也就是要建立关于世界的范畴体系。就此而言，本体论必然有构造范畴体系的任务，任何本体论理论必然有自己的范畴体系。因为要回答存在着什么，必然要进一步分析事物的“存在”的意义，而分析“存在”的意义也就是对事物作出分类，作出分类又离不开范畴，因为范畴就是对“是什么”的回答，或者说是对“存在”本身的分类和意义概括，存在的范围有多大，我们人建立的范畴就有多大，存在有多少种，我们的范畴就应有多少种。因此建立范畴体系是进一步追问“存在”的必然产物。这也就是说，一定的范畴及其体系是一定的本体论的必然的展开，人所认识的存在的范畴、种类总是与范畴的范围、种类相对应的。

---

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981，第56页。

② G. Guttenplan, "Ontology," in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, p. 452.

第五，是要探讨存在的程度和方式问题。由于有不同意义或不同类型的存在，而它们的存在的程度是不一样的，有些既是主体又是实体，因而在句子中既可作主词，又可作谓词。而有些不能独立存在，必须依附于一定的实体才能存在，如属性就是如此。还有些存在形式的存在依赖于两个人以上的事物的关系，如关系属性。另外，有些存在是以场、显现或胡塞尔所说的现象的形式存在的。最后，还有一些存在表现为属性的属性、关系的关系，即所谓二阶、三阶……属性。如果是这样，又该如何说明“存在”的程度呢？如何界定存在的种类和层次？如何建立关于一切存在的范畴体系？在回答这些问题的过程中，本体论还必然要涉及存在与真理、本质以及与语言、思维的关系问题。

当然，历史上的本体论理论还有许多，这里不一一加以说明，另外，还要注意的是，历史上的本体论理论也不一定都回答了所有一切本体论问题，因而客观上不存在完全意义上的本体论理论。既然如此，只要涉及其中部分问题，尤其是对什么是存在、存在着什么发表了意见，只要试图把握一切事物，如追问世界有无统一性等，那么我们就可把这种理论称之为本体论理论。总之，我们一方面要把本体论与非本体论的界限区分清楚，不能把与本体论无关的理论如实践唯物主义作为本体论理论，因为它是关于实践的唯物主义理论，而没有涉及本体论问题。如果把它看做本体论，那么就犯了陈康先生所说的用认识论侵吞本体论的错误[1]。另一方面，我们又应对本体论的标准持一种宽容的态度，例如，有些理论尽管没有涉及本体论的最抽象的“是”，没有去构筑先验的范畴体系，但只要它对本体论关心的对象作出了存在或非存在的断定，有对存在意义的回答，有对世界统一性的把握，那么就可以把它称做本体论理论。例如，在心灵哲学中，人们习惯上把关于心身关系的理论称做心灵哲学家的本体论理论，这无疑不能认为是不当的。

明确了本体论的“庐山真面目”，我们就有可能揭示马克思主义与本体论的关系。接下来的工作就是考释马克思主义的经典文本，看它有没有关于本体论问题的回答，有无自己的本体论理论。如果对本体论问题作了回答，那么答案就应是肯定的，反之，则是否定的。在这里，千万不能因为经典作家没有声称自己建立了本体论理论，没有把“本体论”这个标签

---

① 陈康：《论古希腊哲学》，商务印书馆，1990，第567~469页。

安在某个理论之上，就否认它有本体论理论。因为古代中世纪的很多哲学家都没有使用“本体论”这一称号来标示自己的理论，但我们完全有权、有理由根据实际的思想内容来判断他们是否有本体论理论。例如，对亚里士多德等就是如此。我们的基本观点是：

（1）马克思主义哲学的确发起并完成了对传统本体论的解构和否定。这主要表现在：第一，否定了传统本体论尤其是黑格尔、施米特、杜林等的本体论及其所依赖的方法论基础和程序。他们在方法论上的共同之处在于：“从思想中，从世界形成之前就永恒地存在于某个地方的模式、方案或范畴中，来构造现实世界。”换言之，把原则当成了研究的出发点，而不是当做研究的最后结论[1]。第二，与方法论上的批判相应，马克思恩格斯对传统本体论的扭曲的、有先验论因素的内容作出了彻底的清算，例如，批判了它们把思维变成一种独立的力量、把语言变成独立的特殊的王国，进而在纯概念、纯语言的王国建构先验体系的做法，强调这就是他们的“哲学语言的秘密”，这样做无异于玩语言游戏。另外，对传统本体论的一些具体结论作出了深刻的剖析和批判，例如，恩格斯在《反杜林论》中指出：杜林所说的包罗万象的存在是唯一的，存在的唯一性在于它的统一性，不过是“企图以思维和存在的同一性去证明任何思维产物的现实性”[2]。又如恩格斯还指出：传统本体论研究的存在是“纯粹的存在”或“是”，而“这种存在是和自身等同的，应当没有任何特殊规定性，而且实际上仅仅是思想虚无或没有思想的对偶语”。“杜林先生的世界的确是从这种存在开始的，这种存在没有任何内在的差别，任何运动和变化，所以事实上只是思想虚无的对偶语，所以是真正的虚无。”正是看到这一点，马克思主义哲学抛弃了传统本体论的纯粹或抽象的“存在”概念，也否认“数”，共相、思想中的非存在的对象有独立存在性，当然也就不会去抽象包含这些对象的更高的范畴。

（2）马克思主义有自己的本体论理论。卢卡奇（C. Lukacs）说得好：“如果对马克思所有具体的论述都给予正确的理解，而不带通常那种偏见的话，他的这些论述在最终的意义上都是直接关于存在的论述，即它们都纯粹是本体论的。”[3] 从具体的事实来看，马克思主义经典作家不仅对什

① 《反杜林论》，人民出版社，1970，第37页。

② 《反杜林论》，人民出版社，1970，第39页。

③ 卢卡奇：《关于社会存在的本体论》上卷，白锡堃等译，重庆出版社，1996，第637页。

么是存在作了自己的回答，而且还探讨了回答这一问题的方法论问题，在此基础上建立了自己的独特的本体论体系。最明显的是：像“世界上除了运动的物质什么也没有”“世界的统一性在于它的物质性”“物质第一性、意识第二性”等都是非常典型的本体论命题，因为它们回答的是世界上究竟“有”或“存在”着什么等标准的本体论问题。更为明显和关键的是，他们对非存在问题、有无的本质及关系问题也发表了既是唯物的、又是辩证的看法，而这些无疑是名副其实的本体论思想。至于他们的本体论的具体内容，我们在下面再来考察。

第二节 关于“非存在”的辩证法

诚然，马克思主义经典作家由于其哲学的根本目的和旨趣不在于要解释世界，而在于要改变世界，因而没有自觉地对非存在问题作出专门系统的探究，当然也没有触及和关注迈农等在反思已有本体论研究时所发现的那些问题。非但如此，他们的世界观中还包含着自古以来的这样一个天经地义的但却为迈农等所否定的信条：存在的范围就是世界的范围，就是事实或真的范围，在物质的存在之外不可能还有别的对象或事实。由他们的物质存在观所决定，他们当然没能注意到存在与对象的关系问题，没有看到传统本体论或形而上学在存在范围问题上的所谓“狭隘性”和“片面性”。由之所决定，他们也没有探讨由非存在问题所引发的一系列学究性极强的语言哲学、语义学、逻辑学、认识论、心理学、心灵哲学和形而上学问题。但另外又应看到，他们从他们的特殊需要出发，不仅涉及了非存在问题，而且对他们所关心的特殊的非存在问题作了有一定广泛性和深度的探讨，形成了自己的极富辩证特色的关于非存在的思想。

首先，从用语上说，他们不仅经常在非本体论意义上使用“非存在”“无”等词，而且也常在本体论意义上予以言说。有意思的是，稍加检索还可以发现，他们对它们的使用频率还相当高。例如，《马克思恩格斯全集》中涉及非存在或无的地方不计其数，对它的具有学理意义的论述至少在数百处以上，有些地方的论述堪称“长篇大论”。其次，有些界定、论述与迈农主义有“不谋而合”之处，如他们也常谈认识论、现象学意义上的无。另外，他们像迈农等一样并不承认“绝对的非存在”有存在地位。马克思、恩格斯（简称马恩）把这种意义的非存在称做“彻底的非存

在”，即“完全消灭”“化为乌有”，其实质不过是“被磨碎、吞噬、吃完了的可能性”，由于没有任何实在性，因此“只有在可能性哲学中才能碰到”[1]。迈农等尽管强调他们所发现的相对的非存在有“所与”的地位，但并没有强词夺理地论证绝对的无也有这种地位，只是认为，它们在被意向性指涉进而成为高阶事态时，此事态才有“有”的地位。马恩也没有否定这种非存在的存在地位。当然又应看到：马恩的论述在目的、致思的价值取向、方法、程序和基本内容等方面与迈农主义又存在着根本不同。

双方的不同首先表现在：马恩不承认世界上还有一个与存在界域泾渭分明的非存在王国，不承认各种相对的非存在构成了一个独立的对象王国，不承认它们有自己独立的“有”或“在”的方式。由这种否定所决定，马恩当然不承认迈农主义对存在等级的三分法（实存、亚实存、非存在）。其次，在非存在和存在两者中，马恩谈论的尽管主要是存在，但并不像包括迈农等在内的一般人那样形而上学地看待存在和非存在，以致把两者绝对割裂开来，而是按他们在各个领域一以贯之地予以坚持和贯彻的辩证法原则，辩证地看待存在和非存在，如认为事物并非是纯粹的有、纯粹的存在，没有其相反的方面，非存在也不是绝对脱离存在的纯粹的无。这也就是说，他们尽管承认有存在和非存在，但在理解和界定它们时，始终坚持和贯彻了辩证法精神。其基本观点是：没有独立的、作为一个单独个体表现出来的非存在的东西，因为非存在始终是作为任何事物中所充满的矛盾的一个方面而出现的。存在也不例外，世界上没有一个事物是纯粹的存在，或者说，没有一个纯存在的、不包含其相反或矛盾方面（即非存在）的事物。作为一个统一对象的整个世界也是如此，它并非只有存在一个方面。总之，存在作为存在，永远是任何事物中与非存在并存的矛盾方面，同理，非存在也是与存在并存的矛盾方面，因此没有独立的、作为一个对象的存在，也没有独立的非存在对象。非存在与存在不是某一界域的局部现象，而是一种普遍的现象，无时不有，无处不存。由于它们既同一又对立，才有世界上无处不有、无时不在的生灭变化、矛盾发展。就此而言，任何存在同时又是非存在，任何非存在同时又是存在。整个世界亦复如是，既是存在着的，又是非存在着的。这种关于存在和非存在的观点不仅与迈农主义划清了界限，而且根本有别于上一节所述及的杜林的存在

---

① 《马克思恩格斯全集》第41卷，人民出版社，1985，第231页。

观。因为后者作为出发点的存在就是没有任何变化、运动和差别的抽象的有。在马恩看来，这种存在无异于纯粹的虚无。下面我们结合马恩在一些具体案例上所阐述的思想来剖析他们的辩证的存在—非存在观。

不论是个体的人，还是作为整体的、类的人，无疑是一种存在，甚至其本身就是自然存在物，但这种存在不是抽象的，而是具体的，最明显的是，人的存在同时又包含着非存在的方面。不过，在不同环境条件下，这种存在和非存在的表现方式是不一样的。如在异化社会中，人一方面是存在的人，有自己的身份、家庭等；但另一方面，人又成了“作为非存在物的人”[1]。因为人本来是“自然的肉体的、感性的、对象性的存在物”，依赖于对象而存在，因为对象是他“表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象”，但在异化社会里，土地、财富、工具以及别的自然界等都不是他的，因而随着对象的丧失，人变成了非存在[2]。马恩承认：人的存在与非存在尽管是不可分割的，但也有其相对分明的界限，进而有其区分标准，那就是：“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，……一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。”因此“非对象性的存在物是非存在物”[3]。这也就是说，人本来应该是真实的存在物，其标志是：有自己的自然界和特定的对象，但是由于社会异化，人变成了非存在物，其标志是：人丧失了自己的自然界和对象。总之，在异化社会，存在的人在不断变成非存在，人成了存在与非存在的矛盾统一体。

马恩描述异化社会的人的非存在化以及人的存在与非存在的矛盾，不是纯粹的思想和文字游戏，而是要在揭示人的非存在化的根源的基础上，揭示人的解放的出路。在他们看来，人的非存在化的根源是社会的异化。而社会的异化在本质上就是社会的存在和非存在陷入了对抗性的矛盾。他们指出：人自身的异化了的以及这个异化的人的社会是一幅描绘他的现实的社会联系，描绘他的真正的类生活的讽刺画；他的活动由此而表现为苦难，……他的生产表现为他的非存在的生产，作为劳动的生产，创造的不是人本身，而是他的非存在[4]。“人作为单纯的劳动人的抽象存在，因而

---

[1] 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第114页。
[2] 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第168页。
[3] 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第168页。
[4] 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第25页。

这种劳动人每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无，沦为他的社会的因而是现实的非存在。"[1] 这就是说，由于社会的异化，人每天都在发生向"无"的转化，由"充实的无"沦为"绝对的无"，进而沦为他的社会的现实的非存在。

人的劳动也是如此。劳动在没有发生时，当然是无、是非存在。而一当与其对象一同运作，它便现实地发生了，即变成了一种现实性、一种存在，至少是劳动者的存在方式。这里不难看出：马恩在论述人的具体存在方式及其存在的特点时，其实表达了他们对于作为最高本体论范畴的"存在"之一般意义或规定性的看法，那就是像从古至今的主流思想一样，把"存在"理解为"现实性"。换言之，当一对象表现出现实性的属性时，便可断定它存在着。就具体的人的存在来说，劳动可以作为确认人之存在的一个标志。因为他劳动着，即表现出劳动这一现实性，就足以表明他存在着，且是以劳动为其存在方式的。因此劳动不仅存在着，而且是人的存在的基础。但又必须同时看到：在异化社会中，劳动同时又是一种非存在，即是作为劳动之对立面的东西，或者说它同时是现实性的对立面。马克思说："孕育在活劳动本身中的可能性，由于生产过程而作为现实性存在于这种活动之外。但这种现实性对于劳动来说是他人的现实性，它构成同劳动相对立的财富。"[2] 这就是说，当劳动成为人的现实的存在方式时，劳动同时又成了人的非存在，即转化成了它的对立面，因为它创造出了为别人占有的财富。而统治阶级、剥削阶级在占有财富时，不仅使自己获得了现实性，即由非存在变成了存在，而且使自己能够凭借财富完成对劳动者的统治，使他们沦为无，沦为非存在。因此劳动既是一种存在，也是一种非存在。

从价值这一角度说，劳动作为存在主要表现为"物化价值的价值"，而这种价值本身同时又是一种非存在。马克思说："作为物化价值的价值非存在，劳动是非物化价值的价值存在，是价值的观念存在；它是价值的可能性，并且作为活动是价值的创造。"[3] "劳动的这种变为现实性的过程，也是丧失现实性的过程。劳动把自己变成客观的东西，但是它把它的

---

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第106页。

② 《马克思恩格斯全集》第48卷，人民出版社，1985，第3页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷（上册），人民出版社，1985，第255页。

这种客体性变为它自己的非存在，或它的非存在——资本——的存在。"[1]可见存在与非存在是矛盾统一体，如劳动把自己变为现实性，创造财富，无疑是使自己由潜在变为现实，由非存在变为了存在，但同时又是使自己变为非存在，即让自己成了自己的非存在。因为"劳动作为创造价值（作为资本）来增殖的单纯可能性返回到自身，因为全部现实财富，现实价值世界以及劳动本身实现的实在条件，都成了同它相对立的独立的存在"[2]。

精神性的、观念性的东西也是存在与非存在的矛盾统一。而在以往的哲学家那里，它要么是绝对的非存在，要么是绝对的、甚至有最高地位的存在。例如，智慧出现在诡辩学派那里时，"智慧实际上变成了世界的非存在"，在苏格拉底那里，智慧则被扩展成了一个理想王国。而在马克思主义看来，智慧在没有自然规定性的地方尽管也发生作用，也被采用，但它本身就是自然东西的非存在，即观念性，而在有自然规定性的人身上，它同时又是非观念性，是现实性，即是存在[3]。同样，人的精神活动及其作为产物的观念性的东西在唯心主义那里有第一性的存在地位，而在机械唯物主义者如拉美特利等看来，它们是没有存在地位的非存在，因为如果是存在的，解剖学家的解剖刀一定能碰到。在马克思主义看来，它们同样是存在与非存在的统一。

作为个别事物共同具有的性质或相状的共性或共相、作为理智活动的抽象和作为主体的抽象思维者也是如此。我们知道：共性、共相等一直是哲学争论不休的重大问题。有的认为，它既然无规定性，是抽象的抽象，因此就是非存在。而持唯实论立场的人则认为，它不仅存在，而且比个别更实在。马恩认为，相对于具体的东西来说，它们被"自我理解为抽象的抽象，知道自己是无"[4]，但另一方面，它们可"用自己的异在……来代替自己的自在性、非存在，代替自己的普遍性和无规定性"，因而使自己获得存在性。因此经过抽象而把握到的抽象或共性既是抽象或无，同时又是规定性、是有。抽象和完成这一活动的抽象思维者也是如此，例如，抽象一经进行着自己的抽象，其主体及其活动本身就不再只是一种可能性、

---

①《马克思恩格斯全集》第46卷（上册），人民出版社，1985，第450页。
②《马克思恩格斯全集》第48卷，人民出版社，1985，第93页。
③《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社，1985，第64页。
④《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第177页。

一种无，而是一种存在[1]。正是在此意义上，马克思主义者认为，意识及知识尽管不是直接的存在物，但在特定的意义上如在第二性存在的意义上也是有存在地位的。马克思说："意识的存在方式，以及对意识来说某个东西的存在方式，这就是知识。知识是意识的唯一的行动。"[2] 意识的存在不仅表现在正确的、有客观真理性的认识活动中，还表现在错误的活动之中。例如，对神的本体论证明就是一例，它无非是："凡是我真实地（实在地）表象的东西，对于我就是真实的表象"，也就是说，"对我是起作用的，……都具有一种真实的存在"[3]。其实，在这个推理过程中，存在的并不是神，而是自我意识。"对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明。"[4] 这里的看法与迈农关于方的圆等非存在对象的看法有不谋而合之处。迈农从来没有说：方的圆等有绝对的存在地位，他强调的不过是：当这些东西被我们想到时，想的活动以及所想到的方的圆等就是一种事实或所与，有其"有"的地位。马恩关于上帝的本体论证明的分析也有类似的意思：这一证明不可能证明上帝有自在的存在，而只能证明它作为观念成了自我意识中的一种真实的存在，只能证明自我意识的存在。因此观念性的东西相对于实存是非存在，但就其出现在意识中，又有其真实性。

由上不难看出，马恩所说的"非存在"有两种意义，或者说有两类非存在。一是指绝对的无、绝对没有存在地位的东西。如前面所说的"化为乌有"、绝对没有变成现实性希望的可能性，他们把此种"非存在"称做"彻底的非存在"。二是相对的非存在，如肯定性的反面，存在着的东西的否定力量，以及认识论意义上的、没有为某种能力认识到的东西。例如，对每一种质实际上都可以说，它的存在同它的不存在是一样的，因为对于感觉得到它的人来说，它是存在的，对于感觉不到它的人来说，它是不存在的。无论哪一特性，它的存在同它的不存在是一样的。马克思在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中对怀疑论的分析也说明了这一点。例如，现象及其世界就其自身来说，是存在的，人吃穿住于其中，其真实性、实在性没有任何疑义。如果从这个角度否认它的存在显然是荒唐的。贝克莱尽管强

---

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第177页。
② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第170页。
③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社，1985，第284页。
④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社，1985，第285页。

调存在就是观念或观念的复合，但当他的朋友与他开玩笑、让他站在门口淋雨不许他进去时，他照样很恼火，因为他此时并不承认淋在他身上的雨是观念。然而当进入思想的领域思考现象界时，由于思想中所思、所比较的并不是实存的东西，思想没法接触到外在的事物，因此便可得出结论说：被感知到的东西不过是自己的观念。可见，主观唯心主义和怀疑论的实质在于：从一开始就掏空了世界，因此最后得到的就是一个没有任何规定的东西，一个独立自在的虚空，一个完全无所事事的神。马克思认为，怀疑论同一切思想是职业上的矛盾，是规定过程本身的扬弃。怀疑论一旦将各种现象拿来互相对比时，它就变得幼稚了，因为现象是思想的丧失、思想的非存在：怀疑论也是反映于它自身的同样的思想的非存在；但是现象本身消失了，它只是一种假象，怀疑论是一种会说话的现象，只要现象本身一消失，它也随着消失[1]。

在有与无的转化问题上，马克思主义通过辩证法的贯彻和运用不仅克服了各种形而上学的片面性，而且对存在与非存在关系作了精彩的案例分析。恩格斯在批判谢林哲学时，不赞成谢林夸大“存在潜在力”的看法，例如，谢林认为，潜在力可以随心所欲地转化或不转化，换句话说，可从中性的潜在力中分离出“两种化学成分：存在和非存在”。在恩格斯看来，这是错误的，拟人化的。但是如果使潜在力的“这全部混乱返回健全的理智范围，这里就会发现辩证的因素”。经过改造后的马克思主义的思想是：“潜在力的实质就是转化的必然性，潜在力只能从现实性的行动中抽象出来。”[2] 如果这样理解潜在力，抛弃对它的拟人化设想，那么就可以把它看做包括存在与非存在在内的一切相互转化的基础和内在机制。作为转化之基础和必然性的潜在力之所以有那样的促成转化的作用，乃是因为它有内在的现实性，因而能作为有作用的东西产生行动。而能行动就是有内容，有内容就使转化成了一个真实的过程，而非纯粹的幻影。恩格斯说：“潜在力只有作为行动时，才是潜在力，而没有行动，潜在力就是没有内容的空洞的幻影。……内容是当潜在力变为行动时出现的。”[3] 从大的方面说，潜在力在转向中不外向两个方面即存在和非存在转化，而且从可能性上说，向两个方向转化的力量是相等的。之所以如此，完全是由事物内

---

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社，1985，第61页。

② 《马克思恩格斯全集》第41卷，人民出版社，1985，第231页。

③ 《马克思恩格斯全集》第41卷，人民出版社，1985，第232页。

在的存在与非存在这两个“矛盾的对立面”所决定的。恩格斯说：“自然界的一切都是通过形式来表现的，但是不难看出，先于这种有形式的存在的是一种盲目没有界限的存在，它作为物质构成的基础。但是潜在力是一种可以转化为存在也可以不转化为存在的自由的无限的东西；因此矛盾的两个对立面——存在和非存在——在潜在力中相互排斥。”从量上说，存在和非存在两种对立在没有转化之前，其“能力是相等的”。潜在力在促成转化时之所以偏向一方，如转化为存在或相反，完全是由直接可能的诸因素决定的，例如，“只有直接可能存在的东西真正转化时，非存在才会从它那里被排斥出去”。反过来，当它不转化时，非存在就居主导地位，而存在就被排斥出去了。

事物内部的存在与非存在的矛盾不仅是转化的根据，而且是促使转化现实发生的动力。恩格斯强调：潜在于事物中的存在与非存在的既相互排斥、又不相互排斥的矛盾推动着事物的转化。当一方排斥另一方，转化就会发生，即要么转化为存在，要么转化为非存在。当不相互排斥时，它们将维持原来的存在或非存在状况不变。“正像在无限的潜在力中转化的能力与不转化的能力互不排斥一样，它们也不排斥存在和非存在之间自由活动的东西。”①

存在与非存在、有与无的转化不仅发生在现实世界，而且也出现于思想之中。前者是现实的，后者是逻辑的。但转化的原因、动力、过程是一致的。例如，思想会从无转化为有，当然也会由有转化为无。恩格斯指出：思想或思维、概念从非存在向存在的转向是客观的，但“这不是向实在的存在的转向，而仅仅是逻辑的转向。因此代替纯粹潜在力出现的是逻辑上的存在物”②。

存在转化为存在或非存在似不难理解，难理解的是：最初的存在从何而来，在存在被转化出来之前的最初的状态是什么，有能否来自于无，如果能够，是如何实现的。如此追问，所面对的必然是哲学和日常生活中经常争论得不可开交的“先有有还是先有无”或“是先有鸡还是先有蛋”的问题。马克思主义的基本态度是：根本没有最初的状态。那能派生出有或无的东西既不是纯有，也不是纯无，而是两者的辩证统一。因此既不是

① 《马克思恩格斯全集》第41卷，人民出版社，1985，第221页。
② 《马克思恩格斯全集》第41卷，人民出版社，1985，第220页。

有生有，又不是无生有，而是有无的矛盾斗争产生有或无。恩格斯说："我们有三种潜在力。第一种潜在力直接同存在有关系；第二种潜在力是间接的，只有通过排斥第一潜在力才可能存在。因此我们现在有：（1）倾向于存在的东西；（2）倾向于非存在的东西；（3）存在和非存在之间自由活动的东西。"[①] 总之，转化之前的东西是一个矛盾统一体。"它在决定离开之前，始终是一切东西的代替物，它始终直接排在面前，也始终是个对立的东西，同另一个东西相对立，对另一个注定接替它的东西加以抵制。"[②] 非存在作为矛盾的一方，作为没有转化为存在的东西，不仅是存在的，而且有自己的客观作用。"它在让出自己的位置的同时，把自己的支配权移交给另一个东西，从而使后者上升为潜在力。它本身则作为一种相对说来不存在的东西从属于这另一个上升为潜在力的东西。"[③]

如前所述，从辩证的观点看，世界上没有纯粹的存在和非存在，它们是相对的，始终只能作为矛盾统一体的双方出现。不过，又应注意，马恩有时也使用"纯粹的存在"一词，当然赋予了它特定的含义，即指潜在性。恩格斯说："在任何情况下，纯粹的存在都可能是潜在力，不管这显得多么矛盾，因为纯粹的存在不是现实的存在。"[④] 它只是纯粹的行动，因为它还没有从潜在力转化为现实的行动。尽管如此，作为纯粹潜在力的纯粹存在又不是虚无，而有自己的存在地位和客观作用。非存在也是如此。

在古往今来的非存在争论中，个体事物包括作为其构成要素的部分和作为终极部分的"单元"或"极微"的存在地位一直是众说纷纭的。根据同一性、恒常性标准，它们都没有存在地位。佛教、巴门尼德和柏拉图就是以这种方式否定有为法或个体的存在地位的。而概念论、素朴的自然主义则认为，个体事物符合实存标准，即具有有形可观察性、有时空定位，因此是真实的存在。马克思主义本体论尽管也承认这类事物有本体论地位，但论证截然不同。因为它根据唯物辩证法指出：这些事物具有的不是抽象的同一性，而是具体的同性，它们的形体性、可观察性不是由于它们的纯粹的存在，而是因为它们既是它们自己，又同时不是它们自己，既

---

① 《马克思恩格斯全集》第 41 卷，人民出版社，1985，第 221 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 41 卷，人民出版社，1985，第 221 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 41 卷，人民出版社，1985，第 221 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 41 卷，人民出版社，1985，第 222 页。

在这里，又不在这里，因此具有存在地位。恩格斯说："植物、动物，每一个细胞，在其生存的每一个瞬间，既和自己同一又和自己相区别，这是由于吸取和排泄各种物质……一句话，由于不休止的分子变化的总和……同一性内部的差别的考察也就愈加重要，而那旧的抽象的、形式的同一性观点，即把有机体当做单只和它自己同一的东西，看做常住不变的东西的观点，便过时了。……甚至在无机自然界中，同一性本身在现实中也是不存在的。"[1] 这就是说，抽象的同一性是不存在的，存在的是具体的同一性。由于有这种同一性，因此瞬息万变的细胞甚至原子分子变化都有自己的特殊的存在地位。但同时又应看到，既然事物所具有的是具体的同一性，即既和自己同一，又和自己相区别，既肯定自己、是自己，又否定自己、不是自己，因此每一个事物同时又可以说是一种非存在。这种同一性的具体分析，表达的仍是这样的真理：存在是存在与非存在的统一，非存在也是存在与非存在的统一。

至于哲学中的运动和静止问题，更是令古往今来哲学家一筹莫展的难题，马克思主义经典作家通过对存在与非存在辩证关系的分析，成功地化解了其中的难题。在他们看来，如果坚持形而上学的存在就是存在、非存在就是不存在这样的原则，那么永无可能找到冲破牢笼的出路，只有把运动看做在与不在的矛盾统一，认识到某物的运动是既在这里又不在这里，既存在，又向其反面转化，才能科学地说明运动。静止也不例外。

马克思还通过哲学史的分析揭示了空间的有与无的辩证关系，例如，在分析德谟克利特的原子和虚空理论时指出：虚空或空间既是无、非存在，但同时又是存在。德谟克利特认为，从本质上说，虚空即使不是构成万物的材料，但却是万物产生和存在的条件，因此不仅存在，而且有其本原作用。但相对于原子来说，虚空是充实或原子的反面，如果原子存在，虚空就是非存在。因为充实 = 存在，因此虚空 = 非存在。正如"无"没有任何差别一样，虚空也是如此，就此而言，"虚空"又是某种不存在的东西，是一切皆无。总之，德谟克利特看到：虚空具有既存在又不存在这一矛盾品格。因为如果认为充实和坚实为存在，那么必然得出结论说：虚空和稀薄就是非存在。但这种非存在又是存在的，甚至比存在更真实。德氏

① 《自然辩证法》，人民出版社，1970，第 176 ~ 177 页

说："'存在'绝不比非存在更多地存在着，因为虚空也像物体一样存在着。"[1] 对此，马克思主义是持肯定态度的。

第三节 存在形式的多样性与范畴体系

当我们思考世界上的存在及其样式时，我们必然会面对迈农所提出的一个难题："真""事实"的范围是否只能局限在存在的范围，不存在的东西能否是真的、是事实？如前所述，迈农主义在根据对象的存在程度对对象作出区分的基础上强调：只有实存对象是真实存在的，而亚实存对象只是一个非物理的、逻辑或形而上学的存在，非实存和非亚实存的对象只是一种事实或所与或"有"。尽管"有"这个词（there is）通常也被译为"存在"，但迈农等赋予了它特别的意义，即它断定的只是对象作为事实出现了，而并未对对象是否实存或亚实存作出断定，因而是超越于或中立于实存和亚实存的。这一方面尖锐提出了关于抽象对象（如共性、数、集合等）和非存在对象的本体论地位问题，又为我们提出了一个新的、颇有意味的新问题：存在与事实究竟是什么关系？是否只有有实存地位的东西才能被说成是"事实"，是"真的"？虚构的、非存在的东西难道不能为真、不能成为事实吗？尽管迈农主义对事实问题的看法有一些是我们可以接受的，如第一和第二类存在的出现都可等同于事实，但他把意向所指向的第三种对象（即方的圆之类高阶事态）也看做事实，这至少是一个有争论的大是大非问题。它无疑放宽了事实和真的标准，把我们以前视之为非事实的、虚妄的、不真实的东西也视之为事实。其论证言之凿凿，似不是没有一点道理。另外，值得注意的是，这些主张如果完全是为猎奇而产生的胡说八道，那么后来为什么有那么多的哲学家、逻辑学家（其中不乏一流的学者）给予支持并为之作进一步的论证和辩护？在这里，不假思索地断言迈农主义的有关观点一无是处，恐怕是不明智的。笔者在考察虚构主义时曾作过分析，并表达了笔者的粗浅看法。笔者认为，迈农主义的有关观点在特定语境下是合理的，至少值得我们进一步研究。传统哲学尤其是旧唯物主义的本体论把事实、真与存在等同起来，进而把存在与实存等同起来，无疑是片面的、狭隘的。由此所决定，必然人为缩小真与事实的范

---

1 转引自《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社，1985，第261页。

围，即只承认实存的东西是真的，是事实。笔者认为，对真、事实与存在之关系的探讨的意义在于：它有可能使我们超越狭隘的实存论，真正看到世界存在的多样式，同时认识到事实和真的新的品质及特点。

在面对迈农主义的成果和挑战、重新思考马克思主义本体论的发展问题时，我们认识到，一当用新的眼光来看待马克思主义本体论，那么就会发现：它里面有许多新的有价值的内容是我们过去的诠释所疏忽了的，即有解读不到位的地方，甚至有解读的空白，另外当然也有误读的问题。例如，马克思主义对存在之本质和特点所作的辩证规定，不仅不排斥非存在，反倒把它看做存在着的东西的必然构成；马克思主义的本体论既有对物质本体论的超越，又有对实践本体论的超越，最明显的是，只把物质和实践看做马克思主义本体论所承诺的有存在地位的存在样式中的主要形式，除此之外，还承认有许多存在形式，如在主客相互作用中所出现的对象，第二性的精神现象，高阶关系和属性等。所有这些都是值得我们关注和研究的。

要理解和再现马克思主义本体论的实质和特点，令人信服地回答马克思主义本体论是否能归结为物质本体论或实践本体论之类的问题，必须先回答一个前提性的问题，即究竟如何理解"本体论"？如前所述，这是一个歧义性很大的语词，尤其是中文和西文所说的本体论几乎是风马牛不相及的。在中文中，它指的是对本、根的追问，找到了关于它的答案，就等于找到了"众妙之门"，因为本是体，末是用。西方哲学中的本体论则不同，因为它追问的是最抽象、涵盖范围最广的"存在"。就此而言，把"本体论"（ontology）译为"存在学"或"存在论"也许更为妥当。如果我们以第一种本体论概念为我们解读马克思有关思想的"前结构""前见"，那么根据其强调物质第一性这一精神把它归结为物质本质论也许没有不妥，但把它概括为实践本体论则颇让人费解。实践尽管是大千世界中的某一或某些界域及其组成部分的"本"，但它怎么可能成为世界观中的本呢？再说，马克思主义本体论主要是在西方哲学的土壤中生长出来，他们建构出的本体论自然不会是中式的，而一定是西式的。他们提出和回答的问题以及在这个过程中所用的概念和方法都足以证明这一点。基于此，我们认为，应该按"存在学"这样的本体论理解前结构来解读和再现马克思主义的本体论思想。

西方本体论的重要问题之一是存在的一与多的关系问题，即世界表现

为多，此多有无统一性？如果有，统一性的基础又是什么？马恩对此作了自觉的回答，即承认本体论的基本任务是把握世界的统一性，认为世界是统一的，统一的基础是物质。列宁说："如果说世界是运动着的物质，那么我们可以而且应该根据这个运动，即这个物质的运动的无限错综复杂的表现来对物质进行无止境的研究；在物质之外，在每一个所熟悉的'物理的'外部世界之外，不可能有任何东西存在。"[1] 恩格斯也说："我们自己所属的物质的、可以感知的世界是唯一现实的。"[2] 不过他们所理解的物质不是旧唯物主义的物质，所理解的世界也不是旧唯物主义的世界。因为这里的物质、世界同时还是"一种过程"，"处在不断的历史发展中"[3]。他们承认本体论的对象是存在，承认存在的确是本体论的基础范畴，但又强调对它的阐述、揭示不能停留于纯思维的推论，纯语言的游戏，而应倒过来，即基于对全部世界包括自然、人类社会和思维的一切现实的存在物的全面彻底的研究来作出关于存在的科学的抽象。这也就是说，存在范畴不能是研究的出发点，而只能通过全面的考察来抽象。此外，存在的根本规定性不是它的抽象的"是"，而是它的客观实在性或如前所说的现实性，而衡量其是否具有客观实在性又要看它是否具有时空规定性，是否有运动的属性。从外延上，马克思主义所理解的"存在"，不包括"彻底的非存在"，即虚幻的、想象的、纯可能的东西，而只包括外在时空和运动中的事物，那就是一切自然、社会和思维现象。当然，它们也不是纯存在，因为如前所述，纯存在也是没有的。因为一切存在的东西都是存在与非存在的矛盾统一体。恩格斯说："当我们说到存在，并且仅仅说到存在的时候，统一性只能在于：我们所说的一切对象是存在的（are）、实有的（exist）。"[4] 此处所说的"实有的"，即迈农等所说的"实存的"。由此可以看出，马恩所理解的存在从范围上说主要指具体个别的、有时空特性的事物。

西方本体论常见的一项工作就是范畴化，即建构关于整个世界的范畴体系。而范畴化从另一角度说，又是要弄清唯一存在的多种多样的表现方式，即揭示存在的样式或样态，以还原存在的多样性。用马克思主义哲学

① 《列宁选集》第 2 卷，人民出版社，1972，第 351 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社，1995，第 227 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社，1995，第 228 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社，1995，第 383 页。

的专门术语说，就是在研究物质的具体样态的基础上，弄清物质的存在方式。马恩在揭示存在样式的时候，既根据实在性的程度对存在样式作了分析，又根据显现方式作了分类。我们先来看他们对主要存在形式的分析。

毫无疑问，“物质”显然是马克思主义本体论的最基本的范畴，就此而言，说它是“基石”恰到好处。根据我们的解读，他们所说的“物质”在不同用法中的意义是不完全一样的，至少可以区分出广义和狭义两种用法。当他们说：世界上除了物质什么都没有时，这里的“物质”是广义的，其外延等于存在的外延。具体而言之，它不仅包括真正的第一性的物质，如实体性的东西，而且还包括在它之上所派生出来的第二性的东西，如抽象的东西，精神性现象，甚至在复杂关系中所突现出的高阶关系和属性。它们之所以也被包括在物质之下，是因为它们要么以物质的属性表现出来，要么以运动形式表现出来，要么以产物出现，要么表现为高阶现象。狭义的物质是作为运动、属性之主体的、存在于时空之中的实体性存在，即名副其实的、相对于作为第二性存在的精神而言的、第一性的物质。由于它们最真实，是本原性实存，甚至其他存在形式的存在地位都是由之所规定的，因此可称做实体。而实体也就是亚里士多德所说的个体事物，其样式多种多样，如自然的、社会的，宏观的、微观的，可感的、不可感的。它们可以独自存在，可以分解和组合，与时间、空间、运动不可分割地联系在一起。它所具有的这些性质反过来又成了我们判断某对象是否存在的标准，换言之，只有具有时空和运动属性的东西才能作为实体存在。正是根据这一标准，我们否认心灵能作为实体存在于自然界之中。

最常见的存在类别是属性。属性是事物的存在方式。一定的属性按一定的方式集合在一起形成一定的事物或物体。属性不能独立存在，它要么依赖于它的载体，要么依赖于有关事物的相互关系，例如，颜色只有在事物发放的电磁波与有关生物的感觉器官相互作用时才会显现出来。属性有许多不同的类别，从与客体、主体的关系看，有第一性的属性（运动、广延等）与第二性的属性（声色香味）；从它与别的事物、属性的联系方式看，属性有倾向的或因果性的属性与质的属性之别。后者诸如“是圆的”“是红的”，前者的形式有：花瓶的易碎性、食盐的可溶性。有倾向性这种属性，事物才有所谓的对它物的作用和反作用。但这里应特别注意，这种属性在没有相应条件出现时，只是一种可能性，如花瓶尽管易碎，但不击打它，或没有相应的条件，它是不会破碎的。另外，这种倾向或因果的属

性表现它的作用和反作用也不是凭属性自身所使然，而必须通过其载体的内在结构的变化、运动以及材料和能量的转化才有其现实性。这既是一个科学的结论，也是哲学家所承认的本体论定律。正是根据这一点，我们反对说：作为属性的意识能主动地、能动地发挥巨大的反作用。连极力为民间心理学辩护的福多也承认：世界上只有物质有作用和反作用。对属性还有其他许多分类方式，如简单属性与复合属性，第一阶属性与第二阶属性。第一阶属性是物体具有的属性，第二阶属性是第一阶属性具有的属性。这一分类对于我们说明所谓的“有意识经验”“反省”极有帮助，在前面，我们曾有论述，这里不拟展开。

有了物体、属性这样的基本的存在类别，自然会派生出其他一些存在形式，如运动（活动、行为）、过程、状态、事件等。“运动”如前所述，是属性的一种样式，是物体的存在和表现方式，而过程又是事物运动的表现方式，状态是事物及其运动在特定时间地点的存在方式，如各要素的排列、构成、动态结构等。至于事件也与物体及其运动密不可分，指的是事物的变化。

根据这样的本体论构架，我们能把“精神”“心理”“意识”“感受性质”等归入什么样的范畴呢？归入实体范畴已行不通，归入“属性”范畴当然是可以的。但再进一步思索，就会碰到很多问题。例如，如果认为它们属于属性的范畴，那它们肯定是高等动物即获得了充分发展的物体的属性。但如果是属性，就一定有它的表现方式，一定可以从科学上加以研究，一定可以被思考、被谈论。但是直至今天，它们除了显现在我们的第一人称的内省、经验面前，从未显露于客观的、公开的、公共的观察面前。充其量，人们只能见到它们的结果或“云室痕迹”。至于其后面的东西，还只能说“据说如此”，其真正的联系，位于此结果的另一端的“原因”连“偶尔”都没有“露过狰容”。直到今天，关于心理的故事、图景仍像民间流传的那些鬼怪故事，如某某湖、某某海面有某某怪兽一样，要么只停留在人们的谣传中，一直未见其真容，要么被证明是虚假的，或被证明是某一客观物质过程的一种假象。关于心理王国的话语的最终结果会不会是这样呢？答案很简单，如果像传统的图式那样把它们理解为小人似的心的属性及所作所为，那么它们肯定没有本体论地位，如果重新予以界定，那则可另当别论。

否定有传统哲学、民间心理学归之于人的信念、愿望等之类的心理王

国的第二个理由是解释的不确定性。不可否认，常识的实践为了解释人的行为，的确是诉诸解释者加之于行为主体的那些信念、愿望，如说因为"他相信……，他想要……因此如此去做了"，这种解释对于一般人是天经地义、无懈可击的，而且根据信念等对将发生行为的预言还常常是正确的。但是问题在于：对同一主体的同一行为，不同的解释者、甚至同一个解释者可解释说它根源于许多不同的态度，甚至不计其数的态度，有时用来解释同一行为的态度还可以是相互矛盾的。这也就是说，对同一行为可有许多不同的解释；根据同一种态度，将对可由之引起的行为作出许多不同的预言。这就是解释的不确定性。既然存在着这种不确定性，因此把信念等态度归属于人，或者说解释者解释行为主体有什么信念，就不能认为这种被归属的态度是行为主体身上客观具有的东西，前者不是客观实在或状态的反映，简言之，没有理由认为行为主体身上真的存在着民间心理学所构想的信念之类的态度。但如我们在前面许多章节经常述及的那样，用常识心理概念诚实报告的东西是有本体论地位的，而且这些东西不能还原为原子、分子之类的低级物质及其行为，而是以高阶现象的形式表现出来的，即可看做最高级的自然现象。即使再高级，但也没有超出自然或广义的物质的范围，仍是自然现象。

这里的解释上的麻烦在于：当我们进一步考察物质概念时，我们将会得出一个与物质第一性原理不一致的结论。因为所谓物质指的不过是："作用于我们的感官而引起感觉的东西，物质是我们通过感觉感知的客观实在。"[1] 经典作家意识到：对于物质是不能用通常的逻辑方法下定义的，因为它像本体论中所说的存在一样，是一个最高的范畴，既然如此，就找不到为它下定义所需的种概念。列宁说："下定义是什么意思呢？这首先就是把某一个概念放在另一个更广泛的概念里。……现在试问，在认识论所能使用的概念中，有没有比存在和思维、物质和感觉、物理的和心理的那些概念更广泛的概念呢？没有。这是些广泛已极的概念，其实……认识论直到现在还没有超出它们。"[2] 如果是"广泛已极的概念"，那么它无疑就是一个最抽象最一般的概念，即最大的种概念。而如果是这样，它所指的就只能是一种最大的共性或一般性，即诸个体所共同具有的普遍的客观

---

① 《列宁选集》，人民出版社，1972，第146页。

② 《列宁选集》，人民出版社，1972，第146页。

实在性。经典著作和一般的教科书也是这样理解的，即把“物质”与“具体的物质形态”对比起来理解，把它们看做一般与个别的关系，即认为“物质”所指的东西是包含在所有一切具体物质样态中的最一般的客观实在性。如果是这样，麻烦就来了。因为这样规定的物质就是一种抽象实在，而不是个体事物。而如果是抽象实在，那它就不应有第一性的实存地位。怎样解决这里的问题呢？答案似乎只能是：承认“物质”一词有两种所指，一是指具体的物质，二是抽象的物质。当说“物质”所指的东西有第一性的本体论地位时，这里所指的东西是前者。当我们强调物质作为本体论的基本范畴时，我们所说的是抽象的物质。这样的属性是以抽象实在这第二种存在形式存在的。

马克思主义本体论不仅肯定物质这样的抽象存在，还承认共性、共相、一般之类的东西的存在地位，强调它们是以第二性的存在形式存在的，即寓于或依赖于个别而存在的。这是马克思主义的常识，毋庸赘言。不仅如此，马克思主义还承认类存在和类意识的第二性的本体论地位。马克思说：“作为类意识，人确证自己的现实的社会生活，并且只是在思维中复现自己的现实存在；反之，类存在则在类意识中确证自己，并且在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着。”[1] 可见，马克思主义本体论尽管否认类、共性等抽象实在有基础性的第一性的存在地位，但并未剥夺它们的次级的存在地位。

另外，马克思主义在存在的多样性问题上还承认了现象学意义上的存在，即作为一种现象、作为一种关系或作为高阶属性的对象。在他们看来，当人通过自己的实践与对象发生关系时，一方面创造一种自然界原没有的对象，即“对象化着人的本质力量”的事物，另一方面又使人自己成了一种不同于原来那种自在存在的新的自为的存在。如果事实果真如此，那么有充分理由说，世界上的存在是开放的，例如，当自在的人与自在的物进入一种特殊的关系时，便同时有两种高阶存在突现出来。以人的眼睛为例，只是在眼睛与对象发生对象性关系时，眼睛才变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样[2]。在这段话下面还有一个值得注意的注释：“正像人

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第123页。
② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第124页。

的本质规定和活动是多种多样的一样，人的现实性也是多种多样的。”[1] 如前所述，现实性是存在的标志，不同的现实性是存在的不同的存在方式。而此存在方式本身又有创造性，因而可看做一种特殊的理论家，就像感觉通过自己的实践直接变成了理论家一样。感觉为了物而同物发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系。其下的注释是：“只有当物按人的方式同人发生关系，我才能在实践上按人的方式同物发生关系。”[2]

刚才曾说道，人身上有许多“现实性”，它既是存在方式本身，又能派生出新的存在。其实，实践作为人的现实性，正是这样的存在方式。既然如此，不授予实践以本体论地位是不对的，否认它是别的某些存在（末）的本也不对。质言之，对于由它而派生出的别的存在（如产品、文化等）来说，它具有相对的“第一性”的存在地位。但仅此而已。因为实践充其量只造就了现实的人、社会和人化的自然界。就此而言，不加限制地把它说成是中式本体论所说的本体是不妥的。一方面，如果以实践为本体论的基础，那则会犯陈康先生所说的“以认识论侵吞本体论的错误”，另一方面，从本体论上说，实践不是第一性的存在，充其量是一种高阶的存在，因为它是在有关的实在相互作用达到一定的质点时才出现的一种现象。从范畴上说，它属于本体论范畴体系之中的属性范畴，是运动的一种形式。

更为令人不安的是，还有一些人在讨论本体论问题时并未遵循必要的用语规范，不是从应有的、本原性的意义来理解“本体论”，而是按中文的字面意义来理解它，或是把这里“本体”与认识论中的“客体”、马克思《关于费尔巴哈的提纲》中所说的“事物、现实”等混同起来。这是不利于本体论的深入探讨的，尤其是不利于我们对西方本体论的认识的。王太庆先生早就注意到了这一点，并提醒我们要根据西方人关于“是”、关于本体论的说法、想法来予以理解，不然的话就会在自己的想象中兜圈子[3]。与之相关的一个问题是，由于没有从本来意义上去理解有关概念，因而在本体论与认识论、是（或存在）与客体等关系问题上出现了不应有的混乱。例如，一些论者试图以海德格尔的存在论为参照系

---

1 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第124页。

2 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第124页

3 王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”?》，《学人》1993年第4期。

或理解前结构[1]，抓住马克思在规定客体时强调要从主体方面、从实践、从感性活动的角度去理解这样的论述，认为存在就是从主体方面所理解到的、依赖于实践的“事物”“现实”，这一方面大大缩小了本体论研究的范围，因为正如陈康先生所强调的那样，本体论研究的“是”不仅比思想到、认识到、实践所及的东西要广得多，甚至比“存在”还要广，因此他反对用“存在”去译“to on”（being）[2]；另一方面，这样做的后果是混淆了本体论与认识论、存在与客体的界限，或“使万事万物消灭于思想，认识论侵吞了翁陀罗尼（ontologie）”[3]。笔者认为，陈康先生的上述论断值得我们尤其是主张马克思的本体论是实践本体论的人认真思索。

马克思主义不仅对存在进行了范畴化，而且建立了比较严密完整的范畴体系。先用图再现，然后再略作分析（见图 21－1）。

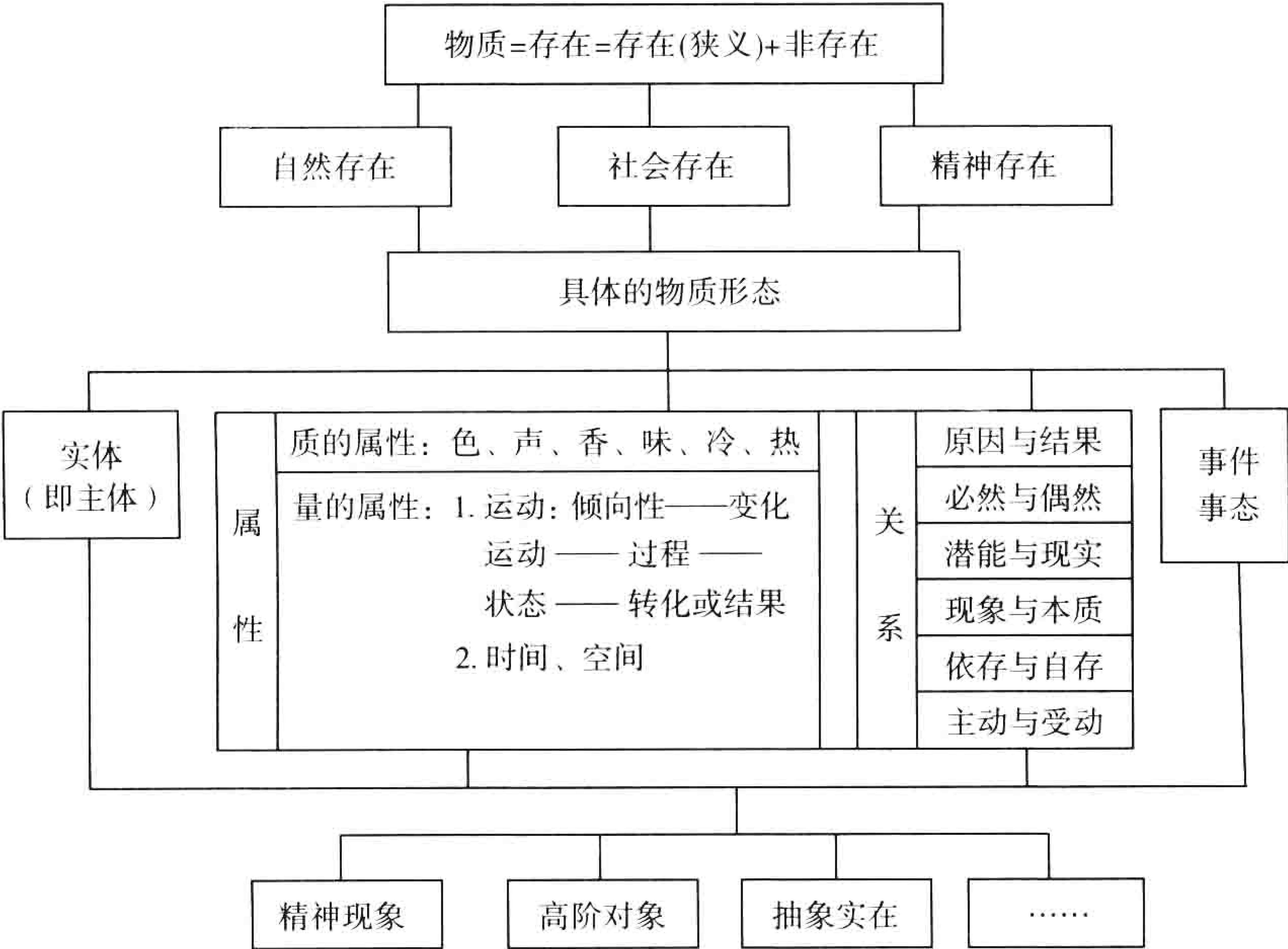


图 21－1　马克思主义范畴体系

---

① 现在有些人言必称海德格尔，大有“回到海德格尔”之势。这样做本身值得思考，如果海德格尔的本体论是正确的，他在后期为什么要放弃它？当然这不是说，它不值得研究、借鉴。

② 为了叙述的方便，我们在这里仍将“存在”与“是”看做同义词，至少认为“存在”可以反映“to on”的部分意义，同时把“存在”看做最广泛的本体论范畴。

③ 陈康：《论希腊哲学》，商务印书馆，1990，第 467～469 页。

我们从上往下看。马克思主义本体论中最高的、外延最为广泛的、最基本的范畴只有一个，那就是“物质”。当然从“相对的”意义来说，可以在最大范畴中加上“意识”或“精神”，即有物质和意识两个最为广泛的范畴。但列宁同时又强调，这样讲只能限定在认识论的范围内。一旦超出这个“界限”，进到本体论的范围，意识就没有与物质平起平坐的本体论地位。因为意识只是物质的一种属性、一种存在方式，是物质范畴之下的一个子范畴。列宁说：“物质和意识的对立，也只是在非常有限的范围内才有绝对的意义。”因为在认识论中，世界可分为两部分，一是能认识的精神，一是被认识的物质。一当“超出这个范围，物质和意识的对立无疑是相对的”[1]。因此能成为最高、最广泛范畴的东西只能是物质，它反映的是一切存在、一切能用“是”加以述谓的对象的普遍本质。马克思主义本体论的特点在于：不仅把物质作为最高范畴，还按辩证法的精神把它看做存在与非存在的统一。就此而言，尽管他们否定“彻底的非存在”，但并不绝对抛弃非存在。当然他们不像迈农等那样把非存在当做独立的东西。再一个特点是：不仅把物质当做存在与非存在的统一，而且在说明每一具体存在样式时也坚持这一立场。

在最高范畴之下，第二级的范畴主要有：自然存在、社会存在、精神存在。它们表示的是统一的物质的三种存在方式。第三级的范畴是具体物质形态或个体事物。它是前面两级范畴的具体化，因为存在总是以个体事物的形式存在的。而个体事物本身又是体与用、实体与属性、主体与运动的统一体，具体而言之，它又以实体、主体、属性和关系为自己的存在方式，或以这些形式显现出来。这里所说的实体实际上就是主体，因为个体事物既是属性、甚至可以说是绝对的、真实的、基本的存在。而时、空、运动、关系等范畴所表述的对象不可能有独立存在性，但有相对的、依附性的存在性，因为它们表示的是某种个体事物的不同的实现方式，亦即不同的存在方式。

自然、社会、心理的存在除了以实体（个体的物质事物）、关系、属性的形式存在之外，还会以更复杂的、综合的、宏大的形式表现自身，即表现为“事件”或“事态”。其实，实体、属性和关系也常以这种形式表现自身。以上三级范畴表现的是自在存在的存在方式。正如在前面考察马

---

[1] 《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972，第147～148页。

恩关于眼睛、感觉等的论述时所看到的那样，自在的存在（如自然的人和自然的物）在进入关系之前是自在的，尽管没有现实显现出来，但无疑是存在的，至少可以推论其存在。而一当进入关系之中，都成了理论家、发明家，即从它们的关系中会派生出高阶的存在，如社会的、认识的人和对象化着人的本质力量的对象。观念性东西、抽象的、共性的东西等都是在这种关系性事件中突现出来的新的存在形式。而且它们一经出现，又会相互发生关系，甚至与突现它们的东西发生关系，进而进一步派生出新的存在样式。因此世界的存在是多样性的、是开放的。

第四节　“非存在”与认识对象理论

迈农主义的核心内容是它的“对象理论”。这里的“对象”按其本意是一个最广泛的本体论范畴，但就像这词本身有多义性一样，它的对象理论在拥有较高本体论价值的同时，还隐藏着丰富的认识论内涵。在我们看来，后一方面的意义与前一方面相比，一点也不逊色。按通常的理解，“认识对象”或“认识客体”中的认识主要指感性认识和理性认识。这样的限定在今天看来，过于狭隘。因为这两种认识只能看做人类把握世界的方式之一，充其量是主要的方式，而不是唯一的、全部的方式。除此之外，非理性、非逻辑的方式无疑也能认识世界，有时还能发挥其他方式无可替代的作用。另外，宗教修行中的观想、玄思、入静、禅、证悟、亲证、宗教直观等也都有其独特的把握世界的作用，因而也是把握世界的诸种方式中的一种。

由于人类把握世界的方式多种多样，因此可以企及的范围是十分广泛的。但已认识及可能认识的对象的范围是否与世界所拥有的事物、存在的范围一样大呢？答案是否定的。因为，一方面，认识由于其有限性、局限性，能认识到的东西只能是存在的一部分。就此而言，被认识到的对象比实际的存在要少得多。另一方面，由于人有主观能动性，加之有想象、联想等特殊工具，人又能超出存在的范围，甚至形成实在世界所没有的对象。就此而言，认识对象的范围比存在的范围要大。由于认识对象有这一特点，迈农主义在规定对象的内涵与外延时所阐发的一些大胆新奇的思想，对我们建构和发展关于认识对象的认识论理论就具有特殊的启示作用，至少有其被批判利用的价值。

围绕对象或客体及其范围和本质规定性问题，人们已作过大量的探

讨，并形成了许多不同的看法。但大致说来则不外两种对立的观点，一是主张客体是现实地进入主体认识范围的、同主体发生了相互作用的功能关系的客观事物；二是认为客体是人以外的整个物质世界（也有主张应包括人自己在内）。

笔者认为，客体概念是对人类认识事实和认识的指向性、认识乃至知识所反映和把握的东西的一种概括，因此诉诸事实便可予以澄清。如果人类只限于把握在自己现实的认识（感觉经验、观察实验和以此为基础的理性认识）和实践这样的对象性活动范围内的事物，那么我们便可以肯定，迄今为止客体是进入认识范围内的事物。如果人类事实上不满足于对进入认识范围内的事物的把握，而是超出了此范围，对它们以外的事物也作过思索和探讨，并形成了关于它们的认识或理论（哪怕是假说），那么我们有足够的逻辑理由说：作为研究人类认识活动的一般本质与规律的认识论在规定客体时，就不能把认识范围之外的事物置之度外，否则客体概念将失去其哲学意义。我们知道：在古代，人们不仅以感觉经验、归纳、演绎、分析和综合等认识形式去把握进入认识范围内的事物，而且也以猜测、想象、类推、哲学思辨等形式思索尚未进入或当时根本不可能进入对象性活动范围内的对象，如世界的整体性质、宇宙万物的本原和始基、已知时空、原因以外的时空、原因等，对这些东西的探讨构成了古代自然哲学、天文学等学术部门的重要内容。近现代也不例外，许多学科如宇宙学、天文学、相对论和量子力学等研究的许多事物和问题，如人类一时根本不可能现实地触及的宇宙的起始、界限，已知基本粒子以外的物质构成以及时空有限无限，物质是否无限可分等，都没有现实地进入人类的对象性活动范围内，但人们仍在以特定的方式方法去把握它们。未来学、预测学就更不用说了。迈农的对象理论更清楚地告诉我们：人可以通过意向性将金山、方的圆等非存在对象显现在自己面前。显然，我们不能说它们不是客体。总之，以是否进入认识活动范围为根据划分客体的范围是片面的、狭隘的，既不符合事实，在理论上也难以成立。因此笔者认为：客体的范围应包括主体以之为对象、以各种认识形式（逻辑的与非逻辑的、理性的与非理性的、经验的与超经验的等）加以把握的一切事物（自然事物、精神现象、社会现象、高阶事态、非存在对象等）以及整个世界、宇宙总体。特别值得一提的是，认识的对象还应包括绝对的无和相对的无，因为它们都能为意向状态新指向。不然的话，就无法解释否定性认识为什

么也有其真理性。

由上分析我们可以看出，客体有现实地进入认识范围的客体和未现实地进入认识范围的客体之别，我们不妨把它们分别称之为属人或人化客体和意向客体。而在前者中，又有肯定性和否定性的客体之别。如我书桌上如果确实有一只小猫，且被我认识到了，那么它就是一个肯定的对象，如果过一下，桌子上没有猫，这一事实也被我认识到了，这种“没有”的状态就成了一个否定性的对象。正是有此对象，因此我的有关认识、判断、语词才有检验的标准。不管是人化客体，还是意向客体，它们都有共同性，如都具有对象性和某种程度的客观性，但各自无疑又具有自身独特的质的规定性。简略地说，前者是主体在外物的作用下，依靠自身的本质力量建构起来的——用马克思的话说即“由人并为了人创造出来的”[1]——进入了主体的对象性活动范围的、与主体现实地相互作用着的对象；后者是主体并未现实地接触到的、只在意识活动中设想、推测的一种潜在的或可能的对象。下面我们分别给予具体的说明。

属人客体不是直观唯物主义和常识所理解的那种自在的、纯粹的外部事物，或原封不动地进入人的对象性活动中的外部实在。因为自在的客观事物只能存在于现实的认识之外，不可能原封不动地进入主体的对象活动结构之中从而成为主体的现实的对象。一当客观事物为主体的对象性活动所指涉，它就逐渐开始了它的“人化”历程，逐渐“成为人的本质力量的现实”，逐渐对象化着人的本质力量，因而它就不再是原来意义上的客观事物。只要深入地分析人的对象性活动的结构与本质、外物转化为认识的现实对象的过程以及属人客体的构成与本质，那么就可明白：马克思主义哲学为什么要强调这种对象是人的创造。

我们知道，外物现实地成为人的对象最先是由人的外部感官这样的“本质力量”确认的，同时也受到“人的本质力量的独特性”的限制。因为人的感官不能把外物的全部一切质料、能量和信息作为自己的对象，只有那些“按人的方式同人发生关系”的或与感官的本质特性“相适应的”[2]的东西才能成为人的对象。因为人的感官是高度复杂和特殊化了的器官，只对宇宙中非常有限的物质、能量和信息敏感，即只有特定的刺激

---

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第124页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第124～126页。

（或适宜刺激）才能转化为人的对象，如光波只能成为眼睛的对象，声波只能是听觉的对象，正如马克思所说："眼睛的对象不同于耳朵的对象。"而且各种感官以之为对象的只能是那一类刺激中有限的一部分，例如，视觉只能感知到400～700纳米波长的光性刺激，其他波长的光波尽管也实存在人面前，但不能成为人的现实对象。简言之，自在的外物之转化为人的对象，一方面取决于外物实际的所与及其方式，另一方面受制于人的本质力量。马克思说："每一种本质力量的独特性恰好就是这种本质力量的独特本质，因而也是它的对象的独特方式。"人的本质力量的这种独特性决定了人面前的属人客体的不同于自在外物的特殊本质和"独特方式"，即它不是自在存在于人面前的、自在地拥有自己的全部物质、能量和信息的实在，而是经过人的选择、同化作用"自为地""对我存在"着的、有着"对我的意义"、对象化着人的本质力量的现实[1]。具体地说，人只能以社会的人的方式与对象发生关系。由这种关系所决定，对象必定是被改造的东西。马克思说："人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。人同世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、活动、爱——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而占有对象。"[2]

属人的对象当然不是纯主观的虚构，而有其客观源泉和基础，这就是客观存在的自然界或物质世界。但这种能作为认识基础的自然界一当做为基础就不再是自在的东西，而是社会中的、为人的存在。马克思说：只有在社会中，自然界对人说来才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，才是人的现实的生活要素，只有在社会中，自然界才是人自己的人的存在的基础[3]。

从认识的动态过程来说，刺激是在一点接一点的历时性过程中给予人的，人不可能在一孤立的时间点上得到整合一对象所需的全部刺激，共时态地存在于某外物上的能量和信息不可能共时态地作用于感官，外物不可能共时态地显现为属人对象。例如，不同波长的光性刺激转化为我面前的

1 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第125页。
2 《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社，1985，第123～124页。
3 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第122页。

对象——书桌，尽管是一刹那完成的，但细致地解剖则包含有一复杂的过程。首先是刺激纷至沓来，依次进入视网膜，接着经过许多次的同化和能量、信息的转换，如光性刺激曲折地射入网膜感光层，使那里的感光细胞发生化学反应；经过复杂的感光—换能系统的作用，光能变成了神经电信号，中途又经过复杂的能量转换，最后变成了能为中枢的视觉皮层接受和整合的信息。不过还应注意，所需的信息即使全部进入了皮层，在我们面前也还不会有完整的对象出现。因为对象在主体面前的出现还依赖于主体在种系和个体的认识发生发展中所积淀下来的特定的认识结构和积极能动的综合统一活动，如首先把所得的有关信息提取出来，分别予以把握，然后借助再现性综合把分别把握过的历时性材料置于统一的意识之下，将其转化成共时性材料，最后将它们纳入主体的认知结构之中使之与积淀在意识中的各种形式结构相匹配，以分辨、确认它属于什么事物或性质。到此主体一方面得到了关于对象的观念或认识，另一方面又使对象现实地出现在自己面前。只在这里，主体才能说自己面前有一具体的、如此这般的、而非抽象的对象。

量子论和基本粒子物理学等所认识的微观对象也是如此。主体观察的手段、工具、仪器的作用以及主体的认识方式等不可避免地融合进去了，因此这些科学所认识到的微观对象就不是纯粹客观的实在。总之，进入认识范围的对象不是自在存在本身。其最根本的原因用马克思的话说就是，它“人化了”，对象化着人的本质力量。

既然属人客体不是自在的客体事物本身，那它又是什么呢？具有什么样的本质规定性呢？第一，从发生学上看，属人客体是主体在外物的刺激作用下，以自身能动的本质力量建构起来的、与对象性认识同步发生的属于人的世界，正如马克思所说，“是社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象”。没有人所特有的本质力量，人所面对的将永远是没有任何意义的零乱刺激，就像人以外的其他事物面前的世界那样，人绝对不可能感知到一个有声、有色、有味、有广延、有形象、有运动的世界。即使是同样的刺激信号及其集合，在有的人面前可能转化为对象，在有的人面前则不能；即使是同一个对象，但在不同人面前所显现的方式、所具有的意义则是不同的。正如马克思所说：“只有音乐才能激起人的音乐感；对于没有音乐感的耳朵来说，最美的音乐也毫无意义”，不是对象，因为“我的对象只能是我的本质力量的一种确证”。“任何一个对象对我的意义（它

只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义）都以我的感觉所及的程度为限。"[1] 第二，人化客体随主体及其对象性认识的变化而变化。属于种系的人化客体是如此，属于个体的人化客体亦是如此。例如，同是一个太阳，古代、近代、现代的人都将它当做对象，但它在不同的时代的人面前的"意义"是不同的，而给予他们的刺激并没有很大的变化，即都是光性刺激。太阳作为属人对象的这种变化，主要是根源于作为主体的人类及其对象性活动结构本身的变化发展。属于个体的人化客体的变化依赖于个体自身的变化发展就更明显了，例如，挂在墙上的一张照片在我小时候就成了我的对象，但随着我的知识的增加，认识、审美结构的变化，该对象也随之变化，很明显，它今天向我显现的内容、意义等已大大不同于以前的了。第三，从构成上看，属人客体有两个方面，一是外物所给予的物质、能量和信息，一是主体自身的、能够对象化的本质力量。如前所述，外物不可能原封不动地、完整地进入主体的对象性活动中成为人的属人客体。外物中能直接给予主体的只能是那些能为主体活动结构操作、同化的物质性元素和能量。没有这些东西，属人客体不可能出现；也正是它们决定了属人客体的客观性和恒常性，例如，在漆黑的夜晚，黑炭会发亮，但不管怎么亮，它的黑色总是改变不了的。但又应看到，仅有外物及其所与，属人客体也不会出现，充其量只会出现其他动物也会碰到的那种物我不分、自身与自然混沌统一的状态；不会有人的对象性认识，而只会产生动物式的本能反应。人化客体之所以出现在主体面前，还在于人有其特殊的本质力量，因此人化客体中必不可少的构成因素是来自于主体的、能够对象化的本质力量。因为，这种本质力量构成了"它的对象的独特方式"，构成了"它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此人不仅通过思维，而且也以全部感觉在对象世界中肯定自己"[2]。由上看来，属人客体是兼有客观物质性和主观精神性两重性的、由客观物质要素和主体能够对象化的本质力量共同构成的一种新的存在、新的世界。撇开属人客体中的任何一方面而片面强调另一方面，不是陷入主观唯心论就是堕入直观唯物论的窠臼。

由于人是一种极为特殊的动物，他能当做对象看待的东西就不可能只

---

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第125～126页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第126页。

局限于现实地出现在他面前的事物。我们在分析人的意向性特点时已发现：人可通过自己的意向性让自己超越于现实的时空，而进到极为广阔的、甚至压根就不存在的界域。钱穆先生甚至认为，人的这种心根本就没有封界、疆界、隔阂。他把这种心称做“文化心”“共同心”“道心”。他说：“所谓人心者，乃指人类大群一种无隔阂、无封界、无彼我的共同心。”[1] 其广大无比的表现是：从时间上说，人能超越自身，指向过去，“心存百代”，指向未来，遥想万世。从空间上说，心能超越小我，去设想可见可触的界域之外的东西，甚至去设想科学所知范围以外的东西。另外，心与心可以相通，如“可以超出此躯体而共通完成一大心”，通过文字媒介，“感受异地数百千里外，异时数百千年外他人之心以为心。数百千里外他心之忧喜郁乐，数百千年前他心之忧喜郁乐，可以用为此时此地吾心之忧喜郁乐”[2]。由此说来，人的意向所指涉的对象相对于现实世界来说尽管有遗漏，但是由于它在时间上可以指向遥远的过去和未来、在空间上可以超出已知的界域尽情地设想，因此意向的对象在数量和范围上绝对大于实存。迈农等的论证早已有力地向我们证明了这一点。

意向的对象的种类当然很多。新老迈农主义者几乎都有涉及，如数学对象、文艺作品的虚构对象、科学的理论实在和假设对象、可能和不可能世界、意向所指向的矛盾、非存在对象（如方的圆、金山等）。应承认，意向对象中的许多对象是完全没有自在的存在地位的，即是马恩所说的“彻底的非存在”，但是一当作为意向的东西出现了，如被想到的方的圆，就根本不同于那未被指向的方的圆，不同于纯粹的虚无，它作为一个所与的心理学事实，至少作为一个观念性的东西，一定有其本体论地位和特点，因此不能轻易地置之不理。因为作为意向对象而表现出的方的圆尽管与人的意向或与人的设想、想象有关，但显然不能简单地理解为想象本身。因为想象到的方的圆与没有想象到的方的圆，从微观层面、从现象学上说肯定是不同的。尽管被想到的方的圆可以被解释为一个观念或表征，但又不能绝对等同，因为它毕竟与一个什么也没表征的观念，或与关于方、关于圆、关于其他事物的表征肯定是不同的。因此它无疑是认识论、心灵哲学、生命科学、脑科学、认知科学在向微观掘进时应予关注的一个

---

① 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第18页。

② 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第89～90页。

新的课题。

除了迈农主义所说的意向对象之外，我们认为，还有一类意向对象不能不注意，因为这类对象及其认识往往由于是现实的科学认识活动的先导，因此具有更为重要的认识价值。它就是尚未现实地进入但可能进入主体的对象性活动结构中的、意识所指向的、并以推测、想象、哲学思辨等形式所把握的对象，主要包括尚未现实地认识到的自然事物、社会存在和精神现象以及世界总体、条件系列之全体，如已知原因、动力之外的原因、动力直至其全体，未知世界的宏观和微观构成，已知时空之外的时空直至全部时空，事物的未知的内在本质、结构和规律等。与属人客体相比，它具有以下本质特征：

第一，意向客体是主体的现实活动所及之外的一种自在存在。对于主体的确定的、具体的感性知性认识来说，它的一切对立、差异和矛盾以及其他丰富的内容均未现实地展开，隐而不现，藏而未露；它不依人的意志为转移，独立地、自在地存在着；它没有受到主体的对象性作用，不带有人的本质力量的任何印记，因而只有自在的构成，只具有自在的性质。

第二，对于主体的观察、实验和以此为基础的思维这样的现实认识特别是经验的、实证的、精密的科学认识来说，意向客体只是一种可能的对象，即它不在这类认识的范围内，既不能为肉体感官所接触，又不能为已有的观察工具、手段所发现，不能进入实验室被实验，因而不能进入思维被科学地分析和综合；但是随着认识的发展、方法和手段的改进，主体能力的提高，它可能进入观察和实验的范围从而转化为现实的对象。因为一方面，主体有一种彻底认识世界的愿望，在获得了新的属人客体之后，总是不停地把对象性活动向外扩展，努力将意向客体转化为属人客体；另一方面，在主体认识向前的实际的推进过程中，原先只在意识中设想、猜测的东西或者只为意识抽象地肯定的东西后来往往真的成了现实的对象。当然，意向客体既然是一种可能的客体，因而人们所设想的某些意向客体也就有不转化为现实客体的可能，例如，亚里士多德在前人认识基础上所设想的“第五元素”即“以太”，在很长时期内是人们的一种意向客体，引导着人们的探索活动，但随着认识的发展，它逐渐转化为子虚乌有。

第三，意向客体作为主体的一种对象意识是一种有待未来经验验证的信念和推测。从起源上说，它基于种系和个体过去、现在的经验，但意识在此基础上作出了超越此基础的推断，即猜想或相信在已知对象、已有经

验的范围之外还有事物以及作为事物总体的宇宙存在。我们知道：在种系和个体认识发生发展的早期阶段，主体与客体、人与自然是混沌统一在一起的。随着人对自身和自然各自特殊本质的认识的深化和丰富以及随之而来的对认识自身的反思，人逐渐在意识中把主体与客体区别开来了。主体在与客体的相互作用过程中，一方面不断扩大和深化自己的认识，建构属于自己的对象世界，将自在之物转化为为我之物；另一方面在反复的经验中，人们形成了一种习惯性的倾向或信念，即相信认识还可以不停地进行下去，自在之物向为我之物的转化不会终止于一点。因为人们在每建构和把握了一个具体对象之后，在它之外总还有新的性质与事物；认识每向前推进一步，它之外总还有东西需要认识，过去和现在的经验证明还没有碰到不可逾越的界限。一些人所设想的最后对象、终极界限总是被冲破。基于此，人们尽管没有现实地认识到所及之外还有何物，但完全有理由相信：经验之外还有许多有待追溯和探究的对象。对作为条件总体的世界或宇宙的信念就是这样形成的，但很显然，它只是一个意向对象。

第四，意向客体作为认识论的概念既是具体概念又是抽象概念。由于它没有被主体现实地、确定地认识到，我们除了知道它可能有“存在”这样的性质之外，其他的方面，如它的具体结构、本质、原因、形态、规律等，从认识的确定性上来说都是未知的，因而相对于属人客体这一具体概念而言，它是一种抽象概念。不过人作为人除了其有限性外，还有无限性，除了直接地、渐进式地把握对象的认识形式（感觉经验、分析综合等）之外，还有超经验、超时空、跳跃式地把握世界的形式（如想象、猜测、玄思等）。由于有后一类形式，因而意向客体尽管没有现实地进入认识范围，但人们也能在自己的意识中对它的本质、结构、规律等作出种种推测，形成种种假说和形而上学理论。因而人们在想象等意识活动中把握过的意向客体也有其丰富的规定性，也是一具体概念。只不过这种具体没有经过从感性的具体到知性的抽象再到理性的具体这样的辩证运动，而带有想象性和猜测性，既有被证实的可能，也有被证伪的可能。

由上分析可以看出，意向客体和人化客体是有明显差别的、不能混同的。前者中的一部分是自在存在的，有些是纯想象的，而后者是依赖于主体、“为我”而存在的；相对于主体的对象性活动而言，前者是现实认识之外的、仅为意识所指向、想象、推测的东西，后者是确定地被认识到的东西，对象化着人的本质力量。当然，两者又不是绝对对立、

彼此完全隔绝的，而是有某种同一性的。它们都是人类认识由物我不分进到主客体分化的产物，同属于与主体相对立的一极，质言之，是在人类认识分化过程中诞生的、与主体相对立的一对孪生子，都具有对象性和相对的客观性。不仅如此，它们还相互联系，并在一定的条件下相互转化，具体表现是：

第一，由意向客体与属人客体的可能与现实这一辩证关系所决定，前者中除了非存在以外，有一部分在一定条件下是可以转化为后者的，这已如前所述。后者中的一部分在特定的条件下也可以转化为前者，主要有这样几种情况：（1）尽管有些意向客体进入了认识的范围变成了属人客体，但由于事物本身的复杂性和认识的渐进性质，其中许多内容特别是有些深层结构与本质一下子不能被完全认识，因而对于进一步的认识来说，它们又转化为意向客体。随着认识的深入，它们又转化为属人客体，而属人客体中那些一时无法被认识的东西又转化为意向客体，总之认识深入发展的过程是两者不断相互转化的过程。（2）属人客体的存在取决于物自身和主体自身的性质，马克思说："正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。"[1] 如果物自身和主体自身其中一方面发生新的变化，那么这二者的关系也将呈现新的状况，其中的物自身便会转化为意向客体。（3）某一个体或群体所制造的产品对于制造者来说无疑是现实的客体，但对于其他没有现实地认识和把握到它的人来说则转化为这些人的意向客体。

第二，意向客体向属人客体的转化，从概念运动来说，是自在向自为、抽象向具体的发展。意向客体对于主体的现实的确定的认识来说，除了显现了它的"存在"的规定性之外，其他一切内容都是潜在的、隐藏着的，因此是自在的、抽象的。随着认识的必然的前进运动，它在转化为属人客体时，它的丰富的内容便逐渐展开，从而对于主体的认识来说逐渐成为自为的、具体的存在。

第三，属人客体与意向客体之间存在着某种映现的关系。我们知道，那些可以纳入主体对象性活动结构的意向客体，当其被现实地指向时，当它的能为主体操作、同化的刺激物分别给予主体时，它就二重化了，一是继续以自在的客体存在，一是在它上面由主体建构起了一属人的对象。两

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1985，第125页。

者必然有映现的关系。因为属人客体中包含有自在客体提供的东西，凝聚着自在客体的物质能量和信息及其结构；属人客体尽管经过了主体的建构活动，但由于主体的实践结构和认识结构是种系、个体在与外界打交道的漫长过程中形成的，因此他在历时性的认识过程中建构起来的具有共时性结构的完整的属人客体必然是对自在客体的复制，当然又打上了自己本质力量的烙印。

第二十二章 “非存在”与科学

本章的主题是探讨科学与非存在的关系问题。应指出的是：笔者在此论题下想做的不是搜罗一些科学材料简单地证明一个或几个耸人听闻的“创见”，如非存在是存在的等。因为不加分析地证明非存在存在像证明公鸡下蛋一样是没有太大意义的工作。如前所述，“非存在”这一概念具有相对性、规约性的特点，因此稍微玩弄一点文字游戏就可以轻而易举地证明非存在存在或不存在。笔者在这里的主旨在于：探讨非存在或无对于科学认识的必然性、必要性和潜在价值，审视虚构主义在科学与虚构的关系问题上所阐发的种种思想，研究科学在认识一系列原有和新发现的非存在对象（如意向的方的圆等）中的作用等。其中的一些任务早在海德格尔那里就被明确地提了出来。从表面上看，谈无说空，与科学的目的、精神似乎水火不相容，因而是科学所不齿的，是科学所绝对排斥的。其实不然。关注和研究这里的问题对科学既是必然的，又是有用的。海德格尔说：“在科学试图道出其本质之处，科学就乞灵于无，科学所抛弃的东西，科学就需要它。”[1]“只有当科学的此在不牺牲掉无时，科学的此在才能在其所是情况中了解自身。如果科学不好好待无，那么科学号称的明达与优越将变成笑话。”[2] 科学之所以要乞灵于无，主要是因为没有无或无化，没有遮蔽的发生，科学对“有”的认识寸步难行。同理，没有无，科学的主体就不可能认识自身。

本章的另一个任务就是从哲学角度探讨有关科学活动及成果中蕴涵的本体论意义。各种形式的本体论所提出的关于存在意义、标准、范围、在的程度和方式等的理论除了有哲学的根基之外，也都有其所谓的科学根据和基础。最明显的是，要判断某对象是否真的存在，最终都得诉诸科学的权威。然而正如恩格斯所说：科学的每一次进步都会改变哲学的面貌。现

---

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第246页。
② 熊伟主编《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第259页。

当代的科学无论是在微观还是在宇观、渺观的研究方面都取得了数不胜数的重大成果，其中有些是直接与有无本质及其关系有关的成果。这些不仅有改变世界面貌的作用，也为我们重新思考本体论问题尤其是其中的有无之辩提供了大量有益的资料。可以肯定，科学对具体的存在和非存在对象的认识具有重大的本体论意义，有可能使我们彻底改变对存在本身的认识，超越传统的以个体中心论或实体中心论为核心的存在观，更深刻地认识到存在的多样式、多级性。另外，科学的许多新成果如果能得到未来科学的进一步验证，那么非存在（非物质、暗物质、虚空能量等）有可能成为存在的一种特殊的形式。如果是这样，我们就必须超越传统、重构新的存在范畴。

第一节 科学为何要“乞灵于无”？

世界本身是一如一体的，或什么也不是，在特定的意义上的确是什么也不可说，因为从微观的、精确的角度看，每个事物里面充满的是无数的此生彼灭的刹那之点，没有什么确定的、稳定的、占主导地位的东西。就此而言，世界及事物的确有不可认识，即使认识了也说不出来的一面。不过，由人的特殊的资质和资源所决定，在他面对世界时，尽管有许多东西向他隐匿自身，但毕竟总有一些相对确定的东西向他显现出来，进而使他认识到，有可被认识和可说的东西。不知什么原因，大概是人的理性之光像太阳之光一样，只能照到显、有之上，因此由理性孵化出的哲学和科学便只关注甚至只承认这个领域。这便导致了一种现象的发生，即哲学和科学像海德格尔所说的那样将隐、无遗忘了，一部形而上学的历史是一部遗忘非存在的历史，由于这种遗忘，又导致了形而上学这样的悲惨命运，即它好像一直在关注、思考存在，其实并没有真正予以思考，因此实际上遗忘了存在，科学也不例外。

科学表面上与非存在格格不入、你死我活，如果科学研究它，仿佛就陷入了非科学、伪科学。其实不然。因为存在与非存在、有与无、显与隐是一体的两面，仅只注意其中的一面，这对于人的认识来说是不可能的。因为根据海德格尔的看法，“‘思’的‘神秘’即在于：思‘有’即思‘无’，思‘显’即思‘隐’，因为根本上，‘有—无’、‘显—隐’乃是一

大道（ereignis）的一体运作”[1]。这里的大道的准确的译法是前面第十一章曾述及的“成已”。事物在成为它自己的过程中永远必然表现为有与无、显与隐这两方面，思有和思无也不例外。

人类的科学活动也没有冲出这个怪圈：想回避非存在、遗忘它是根本不可能的，因为它否定的东西即非存在，正好是它必需的东西。没有这个非存在，科学的认识寸步难行。因为人在认识对象时，不可能同时认识所与的一切对象，必须一个一个加以认识，而在集中认识一个对象时，对象的诸部分和诸属性也必然这样依序进行。但问题是，在认识活动开始的时候，要认识的对象总是与别的对象一同被给予的，而人的认识不可能全面出击、面面俱到。如果不通过一种特殊的机制、程序和操作，把要认识的部分挑出来或让它由隐变显，把暂时无关的部分遮蔽起来，认识便无从开始。这个操作就是有显有隐、有无有有的一体化运作。人一般不会意识到这种运作的存在，但它确实在认识进行的过程中发生了。例如，一个人到拥挤的车站广场找一个自己认识的人。他要找到他，他就必须将那个对象或部分或属性显露出来，置于注视之下，或将遮蔽去掉，就像为了更好让舞台上的演员为观众看到而让其进到聚光灯之下一样，而一当这样做时，其实是将“光亮”之外的对象遮蔽起来，隐藏起来，即加以无化，使要认识的对象之外的一切成为非存在。不难看出，人的认识的过程是一个有化与无化、显与隐、去蔽与遮蔽的统一的或一体化的过程。因此没有非存在，没有无化过程，没有将要认识的对象以外的一切的遮蔽或隐匿的无化操作，就没有对象的现实的显现，就没有科学认识的开始和现实完成。

不仅如此，非存在还有引导科学向已知范围之外的广度和深度推进的作用。常识和传统的本体论的惯性作用如此之大，以致人们包括科学家往往把已知范围内的对象视之为存在，把它们之外的东西都斥之为非存在，而非存在是不存在的，因而是不值得关注和认识的。但是科学家在自己的认识活动中又常常发现已有理论之内以及旧的理论与新的理论之间包含着矛盾和问题，而为了解决这些问题，又常常要预设一些新的存在。这些东西对于旧理论来说无疑是非存在，大量事实足以说明这一点，例如，电、光、质子、中子、夸克等在刚提出来时都被认为是不存在的，充其量是一种理论预设。

---

① 孙周兴：《说不可说之神秘》，上海三联书店，1994，第339～340页。

科学乞灵于无，是由它的本性所决定的。因为科学如果只满足于、停留于有，那么它就不是科学，就永远会停留于原始人的感官所划定的范围而不会前进半步。科学之所以为科学，命定就要突破常识和传统为认识所筑架起的藩篱，向它们认定的有之外的无进发。没有这种向广度和深度上的无的进发，就没有科学。当然科学在这个过程中有双重作用，一方面是将无转化为有，即如前所述，通过对常识和传统所认定的无的探讨，开发出新的天地，为人类造福；另一方面，又将有转化为无，即揭露常识和传统天经地义地视之为存在的东西的虚幻本质，剥夺它的本体论地位，如占相术、巫术、以太、燃素等都是为科学扫地出门的。当然，这种转化有时是对的，而有时又是错的。例如，马赫（E. Mach）基于他的实证论断然否定原子的存在。这里的实证论实际上是一种本体论，它不仅要求科学最终必须通过观察来检验自己的理论，还要求理论的每一个方面在每一点上都必须有对应的可观察的量。根据实证论的本体论承诺标准，讨论基本粒子的存在与讨论一个针尖上能站多少天使一样，都是没有意义的。同样，认为物质由原子组成也没有意义，因为它不可被直接验证。诺贝尔物理学奖得主温伯格批评说：“这里潜伏着很大的危险”，因为如果是这样，对可观察宇宙和微粒之外对象的研究就是不可能的[1]。

闪电、光在现代物理学之前不仅被认为是不存在的，而且被当做说明其他非存在对象的例子，即通过它比喻性地说明不存在的东西。如要说明某对象不存在，就说它像光、像闪电、烟云一样。现在看来，它们是存在的，如爱因斯坦（Albert Einstein）最先认识到光线是由无数光子所组的粒子流，它们没有质量和电荷，但有自己的能量，与光的波长成反比。如果科学真的像狭隘的科学实在论者那样，只关注存在的东西，不研究那些被此前的科学所盖棺论定的非存在，那么光、闪电等可能至今仍是幽灵般的东西，不可能被用来造福于人类。

根据实证论的本体论承诺标准，现在正在研究的希格斯粒子也是一种非存在。科学是否应关注它呢？可以断言，即使它在未来被证明是不存在的，但今天对它的认识仍是有意义的，因为这一研究将深化和拓展我们对微观世界如质量的构成及本质的认识。温伯格对希格斯粒子的界定是：

---

1 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第139页。

“弱电理论原始形式中那个必须的新粒子成了有名的希格斯粒子。”[1] 因它由爱丁堡大学希格斯（P. W. Higgs）教授对之作了“特别清晰”的描述，故名。弱电理论告诉我们：关系弱电对称破缺的场也有一束束能量和动量，即量子，而这些量子中至少有一种应能够作为新的基本粒子被观测到，迄今还没有人见过这种粒子。据推测，它应该是存在的。“在原始的标准模型里，希格斯粒子是质量直接出现在理论方程中的唯一粒子。”[2] 要予证实，就需要实验。欧洲粒子中心正在做的碰撞实验就是试图证明它的存在，弄清它的质量。

与希格斯粒子密切相关的理论预设是新强力。为了解释弱电对称破缺之类的问题，人们假设其后不仅一定存在着一些希格斯粒子，而且还可能有新强力。按一般的存在标准，它显然是非存在，至少只能被看做一种理论实在。尽管如此，今日的科学必须“乞灵于”它。温伯格说：“如果等级问题的答案是超对称，那么超对称也许在超碰撞中产生。另一方面，假如找到了新的强力，那么超级对撞机发现许多质量大约为1万伏特的新粒子，那些粒子是我们首先需要探索的。”在将来，它也许被证明像以太一样没有任何本体论地位，从而为科学所抛弃。尽管如此，它仍是科学不可缺少的，正如海德格尔所说，它仍是科学所需要的。因为它毕竟是人类科学活动的一个界标，对邻近的研究永远有提示、借鉴的作用。

按照常识本体论、现代实证论甚至某些科学实在论的存在标准，只有能被直接观察到的东西才是实在的，因此科学定律、理论实在、数学对象都是没有存在地位的东西。因为抽象对象之类没有个体实在性，不在具体的时空之中，有的甚至只是一种猜想，尽管如此，它对科学的引导作用是不可忽视的。例如，对称性是物理学的一个基本原理，然而它是由数学的抽象对象引出的。温伯格说：“对称性原理不过是数学技巧。”[3] 它抽象得不能再抽象，以至于没有任何的个体实在性。它完全是人们用特有的数学技巧构造出来的，甚至像虚构主义所说的那样是虚构出来的，但它对科学的作用恐怕是其他许多原理都无可比拟的。既然有如此真实的作用，它就不可能完全没有自己的存在地位。这种地位当然不能与个体事物之存在相提并论，可能有别的更复杂、更高级的存在形式。因此在这里,,需修改的

---

1 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第159页。
2 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第159页。
3 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第127页。

不是关于抽象对象及其存在地位的观念，而是我们的本体论的存在观念本身。极有可能的是：我们对存在方式的多样性还缺乏足够的、到位的认识。在这种情况下，温伯格宁可接受古老的信条，即相信抽象概念的实在性，以保护对称性之类的抽象[1]。因为量子力学所设想的对象，如弱力、强力等极其重要的抽象实在，依赖于对称性概念。他指出：量子力学“本身是一个空空的架子”，它能“使我们想象大量不同的可能的物理学系统：由通过任何形式的力发生相互作用的任何粒子组成的系统，甚至还有任何根本不是由粒子组成的系统”。然而它所肯定的力都是基于对称性等原理而推论出来的，他说：“我们今天关于弱力、电磁力和强力的标准模型”依赖的都“是对称性”[2]。

温伯格还像为混沌理论的普及做出巨大贡献的作家格莱克（J. Gleick）一样认为，自然定律也没有实存性，即不是实存的东西，而是抽象实在。后者说：存在着关于复杂系统的基本定律。不过，它们是一些新类型的定律。它们是关于结构、组织和标度的定律，当你专注于复杂系统的各个局部时，它们会消失得无影无踪，就像当我走近集会的每一个人时，群体将不复存在一样[3]。这就是说，定律像集合、群体一样是抽象的，因为它们在个体之中是找不到任何踪影的。

温伯格认为：这些定律有特定的含义。首先，它们是抽象的，其次是最基本的，带有某种程度的终极性，有了它们就可对复杂多样的世界包括高级的生命、意识现象作出解释。他说：“我们希望在物理学中发现几个简单的普遍定律，它们能解释为什么自然是那样的。”[4] 面对新事实，需要改变的不是这些定律本身，而是我们关于“存在”“实在性”的概念。根据传统的“实在性”概念，那些抽象对象没有实在性，这显然是有问题的、必须修改的。他认为，“实在的”指的是这样的东西，“它可能以我们不能完全控制的方式影响我们；而且如果不付出超乎想象的努力，我们不可能认识它”。据此，自然定律就可被认为有实在性。

很显然，“实在性”等都是本体论的元范畴。而传统本体论在面对科学所涉及的“非存在”及其新的事实时，就碰到了这样那样的问题，如传

---

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第38~39页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第170页。

③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第51页。

④ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第45页。

统本体论对这类元范畴的规定都存在着与事实的矛盾：根据它对实在性等范畴的规定，科学所关注的理论实在、抽象实在都没有实在性，事实上，它们是有实在性的。如果能正确对待这些问题，并作出积极的回应，当然是有助于本体论的发展的。可见，科学向非存在的掘进不仅有科学认识的意义，而且对本体论本身的发展也是有推动作用的。

温伯格的名著《终极理论之梦》无疑是以终极实在为议题的。而终极实在实质上仍属于抽象实在，因为它是终极理论试图找到的能最终说明宇宙万物的最简单的东西。在目前，它尚未被证实，因此显然是非存在，其理论也只能是猜想。温伯格说："终极理论也许远在几个世纪以外，也许完全不同于我们今天想象的任何东西。"[1] 但它所设想的终极实在的引导、规范作用是实在的对象所无法比拟的。因为对它的探讨"是一场伟大的理性的历险"，其作用是帮助我们建立关于"大自然的终极理论"[2]。

科学家所追求的美尽管有来自于现实世界的成分，但就其主体来说，则是抽象的，甚至是预期的、想象的，其内容主要是"简单性""和谐性""对称性"等。它们先于实在，先于科学家的创造活动，因此按本体论的紧缩的存在标准，它是一种非存在。温伯格指出：科学家的美感是一种特殊的美感，它"跟人们说一幅画美、一支曲子或一首诗美，那意思是不大一样的"。因为它不是按从感觉到感美这样的经验论路径产生的，而是先于经验的，即是物理学家关于世界具有美的结构的先入为主的预期。就像一个为参加比赛而驯马的人对他认为能取得比赛胜利的马的判断一样，里面包含着他们的猜测、预期、评判。这种评判标准是"难以言说的"[3]。然而就是这样一种非存在，在科学中常常具有不可思议的作用。如在纯数学中，数学家是在数学美的引导下建构、发展了它的形式的结构的，"美学判断的作用确实是非常有趣的。数学家是怀着美的愿望去建立他们的概念体系的。……不过，数学家为了美的追求而建立的结构，后来往往在物理学家那里显现出异乎寻常的价值"[4]。

在物理学中，物理学家的美除了有对称、和谐、简单等特点之外，还像一幅画的美一样，它之中的每个要素在结构中的位置"只能如此"，另

---

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第169页。
② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，"前言"。
③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第107页。
④ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第122页。

外还有“逻辑完整”的特点[1]。尽管这种美是虚构的，不是实在的反映，也不可能是反映，但它却成了科学家建构自己那些杰出理论的主要根据和源泉之一。例如，爱因斯坦的理论的一个根源是他关于引力和惯性等性质的那个核心思想是美的。“广义相对论和标准模型的必然性和简单性，具有共同的特征：它们都服从对称性原理。”[2] 又如“寻找物理学的美始终贯穿着狄拉克的工作”。不仅如此，它“实际上也贯穿着整个物理学的许多历史”[3]。之所以如此，是因为这种美能“帮助物理学家抉择哪些思想能带领我们去解释自然”[4]。温伯格自认为，他对终极理论的探寻也是出自于美感的引导，而最终要予检验，即判断所找到的理论是不是终极理论，也要看它美不美[5]。

可以预言，认识上的非存在或新的、迄今被认为不存在的东西还会出现。美国著名实验物理学家迈克尔逊（A. A. Michelson）说：“谁也不能保证物理科学未来的仓库里再没有比从前更令人惊奇的东西了。”[6] 在19世纪末的物理学中，盛行着这样的看法：世界再没有什么新的东西要发现了，未来物理学的任务不过是把测量数据的小数点往后移几位罢了。以至于在1875年，年轻的普朗克（M. K. E. L. Planick）在走进慕尼黑大学时，一个物理学教授劝他不要来学物理学，因为他认为物理学再不会有什么新的发现。其实不然，到了1895年以后，以前未被认识到的或被认为不存在的东西陆续被发现了，如伦琴（W. C. R. Nigen）发现了x射线，贝克勒尔发现了放射性现象等。

总之，科学对非存在的认识实际上是对存在界限的超越，没有这种认识，就没有科学。作为一种特殊认识对象的非存在不像巴门尼德所说的那样，是不可思、不可知的，是理智的空缺，恰恰相反，非存在是理智的显现，从实在上说，它不是创造的开端，而是创造的中心。有根据说：科学之“无”是新的存在发现的先导。例如，基本粒子的每一种力（如电磁力、引力、弱力、强力）在被证实有存在地位之前都是为了解释过去理论无法解释

---

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第108～109页。
② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第110页。
③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第106页。
④ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第107页。
⑤ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第131页。
⑥ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第10页。

的新现象而提出的一种假设，相对于过去认识到的实在来说显然是一种无。例如，牛顿（I. Newton）所说的引力就是如此。过去人们所发现的实在无法说明事物的相互吸引、依存问题，无法解释诸天体的有条不紊的运动。为予解释，牛顿设想宇宙中存在着一种力，即万有引力。后逐渐被证实。同理，科学家为了解释已有理论解释不了的强子之间、荷电粒子与光子之间等的相互关系，分别设想其中存在着强作用、电磁作用、弱作用。这些在刚提出时都是“无”，只是到后来才证明它们有存在地位。如果因为它们不符合已有的存在标准而加以拒斥，那么科学所蒙受的损失就是无法估量的。

第二节 “有”生于“无”?

有无之间是否存在着互生或相互转化的问题，一直是哲学的有无之辩和科学的前沿探讨中的重大问题。不过，长时期内，有生于无、有可以转化为无这类主张在科学界常被视之为呓语，甚至是持极端的素朴实在论者口中的笑柄，再要么被当做是哲学的诡辩。然而自20世纪中叶以来，形势发生了戏剧性变化，宇宙大爆炸理论及其所蕴涵的有无相互转化思想一跃而成为主导，至少是多种竞争理论中一种不可小视的力量。

应注意的是，宇宙大爆炸理论中所说的“宇宙”有特定的意义，或者说是狭义的，指由现在所有物质构成的世界。毫无疑问，这些物质是有起源的。研究它们怎样起源、怎样从一个起点（如果有的话）产生出来，显然是必要和可能的。因此这里的物质之“有”是指具体的有形的事物及其所组成的世界，而宇宙学所说的派生出有的“无”指的不是绝对的无，而是有形事物的反面，即“未形”的东西，或不能用已有实词所述说的东西，或不是任何已知事物的东西。

大爆炸理论在有无问题上的基本思想是：有生于无。具体而言之，现在的各种有或物质就是由宇宙演化的某一刻所发生的大爆炸而从最初的那个什么也不是的质点或原点（无）慢慢演变出来的。这就是说，有与无转化的关节点是大爆炸。在此之前，宇宙相对于绝对的无来说是有，但相对于大爆炸发生之后的有来说是无。因为此前的有，什么也不是，连原子、分子都算不上，故只能被称做无。不难看出，该理论有三个关键词：无、大爆炸、有。简森（E. Jensen）说：“早期的宇宙绝对与今日大不相同，在那个时候，既不存在恒星，也不存在行星，甚至连原子都尚未形成。换

言之，宇宙最初是原始的混沌，只有极其小的质量，只有能量，没有物质，因而是无。然而正是这些宇宙能量流引发了各种变化。”这就是大爆炸理论对最初的“无”的状态的“暂定的”“有条件限制的猜想”[1]。

支持大爆炸理论的科学家一般都承认，现有的物质世界是产生于根本不同于它的原点的。此原点不是后来有形、能名的一切东西，故可称做无。但究竟该怎样予以描述和理解，人们是有不同看法的。有的认为，这里的无指的是，万物由以派生出来的始基，不是具体的物质，不是造物主，而是非常小的净物质量，也许小到1盎司（28.349克），甚至接近于零。当然它必须压缩到难以想象的密度。正是基于此，宇宙才成了“一顿免费午餐”[2]，意即：宇宙万物的产生并没有什么代价，是从无中产生的。这样的看法似乎违背了物质和能量守恒定律。倡导无生有这一理论的人辩解说：其实不然。毫无疑问，已存在的现实宇宙的物质含量是巨大的、正的，它们在转化时不会减少，更不会转化为无，同理，它们的产生也不可能脱离在前的物质含量。但这只是问题的一方面。还必须认识到的是：宇宙中还存在有负物质、负能量，如重力储藏的能量可以是负的。如果是这样，那么将物质产生的正能量和重力产生的负能量加在一起，其总和则可能接近于零。如果宇宙是封闭的，那么宇宙的总能量必然精确地等于零。因此在其倡导者看来，无生有的主张不仅不违背已有科学定律，而且有很强的解释力，例如，它能解释过去令人一筹莫展的“宇宙自身为什么不旋转”这一问题。之所以不旋转，是因为宇宙产生于无。例如，真空不旋转，所以在宇宙中就看不到任何净旋转。另外，多元宇宙内的所有宇宙，其净旋转都可能为零。

霍金（S. W. Hawking）认为，世界的演化是一个从无到有的过程。“有”指具体的存在物，即从此有了这样那样的具体个别、有时空特性的存在物，并且随着时间的推移，存在物越来越多，宇宙越来越大，即呈不断膨胀之势。而在此之前，则没有这样的存在物，那时的宇宙只是一个尺度无穷小的质点。霍金根据哈勃（E. P. Hubble）的发现描述说：“哈勃的发现暗示存在着一个叫做大爆炸的时刻，当时宇宙的尺度无穷小，而且无限紧密。在这种条件下，所有科学定律并因此所有预见将来的能力都失效

---

[1] 埃里克·简森：《宇宙简史》，熊况译，上海科技文献出版社，2008，第45页。

[2] 转加来道雄《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第70页。

了。如果在此时刻之前有过此事件，它们将不可能影响现在所发生的一切。所以我们可以不理它们，因为它们并没有可观察的后果。”现在存在着的、可观察的一切存在物，包括各种巨大的宇宙天体在那时（似乎在大约100亿~200亿年之前）的某一时刻，“它们刚好同时在同一个地方，所以那时宇宙的密度无限大”[1]。相对于后来的存在物而言，我们可以说宇宙万物产生之前的这一状态是非存在或无。因为它们什么也不是，无法名状，而且“对后来所发生的一切”没有影响，“没有可观察的后果”。但就它们出现了而言，又可以说是存在的。此即非存在存在。

其根据何在呢？或者说，断定万物产生之前有这样一种无的状态有何根据呢？霍金通过对有关成果的概括作了这样的说明：“1929年，埃德温·哈勃作出了一个具有里程碑意义的观测，即是不管你往哪个方向看，远处的星系正急速地远离我们而去。换言之，宇宙正在膨胀。这意味着，在早先，星体相互之间更加紧密”，甚至“刚好在同一个地方”[2]。

围绕那个最初的原点状态或无的状态的描述、理解和证明问题，人们提出了不计其数的理论。目前最有影响的一个理论是弦理论以及作为其新版本的M－理论。当然，这一理论尚未定型，正在探索中，关于它，人们已发表了几万篇论文。根据他们的推测：大爆炸发生前的确存在电子、中微子之类的东西，但它们不是过去所想象的样子，即不是点粒子，而类似于一个振动的弦。它们以不同的频率振动和共鸣。如果拨动这个振动的弦，那么它们就会改变模式，变成另一亚原子粒子，如夸克粒子。如果再拨动，它们又可能变成中微子。如果是这样，我们就可将众多的亚原子粒子解释为不同的音调，将各种世界解释为弦所组成的交响曲。由于这种理论用弦作类比，故被称做弦理论。它的新的变种之所以被称做M－理论，是因为它认为，这里的弦应表示为“膜”（M）。该字母由于同时是“神秘”（mystery）“魔法”（magic）和“母亲”（mother）的第一个字母，因此所表达的意义可根据这些词来理解。

无是怎样转化为有的呢？转化的过程是什么？大爆炸理论的回答很干脆，即通过大爆炸。根据很多宇宙模型推测，经历了漫长的无的状态之

---

① 霍金：《我们的宇宙图像》，见哥白尼、爱因斯坦、霍金等著《宇宙简史》，中国言实出版社，2008，第279页。

② 霍金：《我们的宇宙图像》，见哥白尼、爱因斯坦、霍金等著《宇宙简史》，中国言实出版社，2008，第279页。

后，宇宙在以前的某一个时刻突然发生了大爆炸。其过程是这样的，宇宙大爆炸发生后的万亿分之一秒的万亿分之一（即10的24次方分之一秒）的这个时刻，那个被称做无的原点状态平均密度高于10的48次方克每立方厘米，平均温度高于10的21次方摄氏度[1]。质言之，宇宙诞生之初的宇宙，密度和温度之高，超出了人们的想象。大爆炸或有生于无的过程可这样通俗地予以描述：在原初质点（密度、温度极高）发生爆炸之后的1微秒时间之内，能量便充斥于宇宙的各个角落，各种粒子混杂在一起，而粒子由射线转化而来，即由原始大爆炸所释发的能量而来。这一点也不神秘。因为物质的基本组成单位是在充满能量的射线流相互发生碰撞时产生的。具体而言，产生的顺序是：先有夸大及联系它们的胶子被产生出来，接着是重子的诞生，如质子、中子等基本粒子。正如简森所描述的，“在那个时候，这些粒子应该都是以自由、无约束的个体形式存在，因为诞生之初的宇宙无异于地狱，极高的温度使得这些粒子不可能聚合成任何更有规则的物质。同时，此时宇宙中极高的密度也决定了强子们不仅与同类粒子发生碰撞，也与其他基本粒子不断地撞击着。因此这个时候，宇宙当中的主要运动便是强子不断湮灭、不断转化为射线的过程，而这些射线又使火球般的宇宙变得越来越炙热”[2]。再后来，宇宙的密度开始下降，温度降低，约到大爆炸发生之后的一毫秒时，开始了物质化过程，即能量不断转化为轻质、相互作用较弱的粒子，于是出现了轻子。到一秒钟时，轻子不断由射线转变而来，又不断变回射线或湮灭。随着密度和温度的不断下降，开始的射线时代（几百个世纪）逐渐过渡到物质时代，即逐渐派生出了原子（带电基本粒子开始组成为原子）以及由原子构成的各种物质。

上述有生于无的理论在目前还只能被看做一种猜想。但这不是说，大爆炸理论是没有根据的。它像其他任何理论一样，如果不能提供令人信服的根据和论证，那么充其量只能被看做美妙动人的神话故事，再要么是一种玩弄概念的文字游戏或哲学冥思。它之所以被主流科学家看做科学理论或假说，是因为它具备了一般科学假说的条件。这里，我们通过分析它的提出和发展过程来予以说明。最先提出并论证这一理论的是美国天文学家埃德温·哈勃。他不仅发现在银河系之外还有星系，如通过观测和计算，他

---

① 埃里克·简森：《宇宙简史》，熊况译，上海科技文献出版社，2008，第47页

② 埃里克·简森：《宇宙简史》，熊况译，上海科技文献出版社，2008，第55～56页

发现螺旋星系是银河系之外的一个星系。在试图计算星系的距离和移动速度时，他认识到：只要能测出它们发出的声音或光线的变化，只要能知道光线频率的移动，就能知道它们的速度。通过这些观测和计算，哈勃意识到，宇宙存在着膨胀的可能性。如果这一事实能成立，那么宇宙的起源与图景就得重新予以构想。如有的人还根据膨胀得出结论说：宇宙一定起始于一个温度和密度都不可想象的超原子，它突然向外爆炸产生了哈勃所说的宇宙膨胀。

大爆炸理论形成发展过程中第二关键人物是英籍俄国天文学家乔治·伽莫夫（G. Gamow）。他进一步指出：大爆炸时的温度非常之高，足以产生氦，它构成宇宙质量的25%，其他构成可见宇宙的100多种元素也是在爆炸的原始火球的高温中"烹调"出来的。反过来，这些元素的存在则可看做宇宙大爆炸的证据。当然，既然光之传播有速度、需时间，既然大爆炸的温度非常高，那么它辐射的热可能回旋于宇宙之中，久远的大爆炸抛出的光性物质，仍有可能为我们今天观测到。如果是这样，那么就有可能通过仪器去寻找这样的"化石"证据。他还认为，大爆炸一定有辐射，即有微波背景辐射，接下来，就是计算其当前温度，寻找它留下的踪迹。他和其他许多科学家都按此思路作过观测工作。

1965年，彭齐亚那（A. Penzias）和威尔逊（R. Wilson）在通过射电望远镜寻找天空的无线电信号时，检测到了并不想得到的静电噪声。当他们试图予以清除时，结果却适得其反，这噪音反而更强了。后来通过沟通，他们才认识到这就是伽莫夫所预测的微波背景辐射，即大爆炸本身发出的信号。由于这一发现，他们获得了1978年的诺贝尔奖。所谓宇宙微波背景辐射（又称3K背景辐射）是一种充满整个宇宙的电磁辐射。其特征与绝对温标为2.725K的黑体辐射是相同的，而频率属于微波范围。再后来，人们在不同波段上对微波背景辐射做了大量的测量和详细的研究，发现它与黑体辐射谱在一个相当宽的波段范围内是相吻合的，并且在整个天空有高度的各向同性，只是具有一个微小的偶极各向异性：在赤经11.3±0.1°、赤纬4±2°的地方温度略高，在相反的方向温度略低，人们认为这是由银河系运动带来的多普勒效应所引起的。宇宙背景辐射的发现具有非常重要的意义，它给了大爆炸理论一个有力的证据，因此与类星体、脉冲星、星际有机分子一道，被并称为20世纪60年代天文学"四大发现"。

由于宇宙微波背景辐射的发现，伽莫夫的大爆炸宇宙模型便得到了较多人的认可，进而成了当前最成功的宇宙模型。根据这一模型，宇宙诞生于“奇点”爆炸，取此时为 $t=0$。在 $t<10^{-44}$s 时，温度极高，宇宙尺度极小，量子效应不能忽略，宇宙处于量子混沌状态，分不出时间和空间，只有统一的相互作用。按照大统一理论的说法，宇宙从对称的真空状态演变而来。在 $t=10^{-44}$s 时，真空发生超统一相变，出现了时间和空间。物质的起源演变过程是：真空并不空，且真空态不是唯一的。当温度降到 Tc 之下时发生突变，稳定真空态为 $\pm 0_0$ 处，每个稳定态不再具有左右对称性，即发生了对称性破裂。这种破裂可称做真空相变。在此之后，对称过渡到了不对称，此即宇宙不对称的起源，相变中的能量转变为辐射和粒子，即夸克、轻子和各种场量子，这就是宇宙中物质的起源。

大爆炸理论的确是不可思议的，因为它主张，现今的宇宙万物是从一个有着无限高的温度和无限大的密度的东西开始的。一般认为这是不可能的，因为这个“第一”“绝对”太不可思议了。霍金对此作了这样的解释：要问剑桥、奥斯汀以北还有哪些城市，这当然是对的。但问北极的北方就没有意义，这说明“北”有一个绝对的界限。同样，温度也是这样，似乎不论天气多冷，总还有比这种冷更冷的温度。但这个往冷的递进也有一个终点，即一定有一个绝对的零度[1]。人的举重也是如此，在现在，举重的世界纪录每年都可被打破，但总是有其极限的。同理，“宇宙的年龄肯定是有限的”[2]。温伯格对有生无的过程也作了自己的设想：“在宇宙的最初几分钟形成的物质大约 3/4 是氢，1/4 是氦，其他元素也零星有一点儿，大概都是像锂那样很轻的元素。这些就是后来在恒星中形成重元素的原料。对恒星的后续反应过程的计算表明，产生最多的是那些核束缚最紧的元素，那样的元素包括碳、氧和钙。恒星通过各种方式，如恒星风和超新星爆发，把这些原料撒向星际空间；正是从这样的星际介质……生成了第二代星体，如太阳和它的行星。”[3]

支持大爆炸、大膨胀理论还有一些新的根据，如 WMAP 卫星所拍摄到的关于微波辐射的图片。WMAP 卫星即以宇宙学家威尔金森

---

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第 138 页。
② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第 139 页。
③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第 28 页。

（D. Wilkinson）命名的宇宙探测器，即“威尔金森微波各向异性探测器”，它能惊人地、详细地呈现久远过去的微波辐射，如大爆炸所产生的微波辐射。其原理是：光传播同样需要时间。既然如此，我们在夜空所看到的星星的光就不是它当下的，而是过去的，如月球的光到达地球需要1秒钟，太阳的光要8分钟，因此此刻看到的它们的光分别是它们1秒钟和8分钟之前的状态。由于从遥远星系来的光可能有几十甚至几百亿、千亿光年之远，因此这些光就成了“化石”光，“有些甚至是在恐龙出现之前就发射出来的光，……现在，WMAP卫星检测到甚至是在此之前从创造宇宙的原始火球所发出的辐射”。“WMAP所拍摄的天空图看上去并不怎么有趣，只是一群随机分布的斑斑点点。然而……却让一些天文学家激动得落下了眼泪，因为它们代表了在宇宙创造之后不久所发生的大爆炸所产生的原始火灾的波动和不规则。这些小的波动就像‘种子’一样从此向无限扩展，就像宇宙本身向外爆炸一样。”[1]

大爆炸理论是一种科学假说，其主要结论并无太多新意，部分重复了古代哲人的有无论，有学者甚至认为它不过是对老子的无论的复归。刘辽说：“宇宙很可能不是永恒的，它是从无、经过量子跃迁创造出来的。”“宇宙在过去要存在一个初始的类空的曲率奇点。所谓曲率奇点是指在过去某个时刻，四维宇宙的时间空间要极度弯曲（曲率极大），以致一切可能存在的物质结构，甚至时间空间概念本身都要受到破坏而不复存在。所谓奇点是类空的，是指一切因果链条在那里要断掉，物理规律在那里要失败。”[2] 这种理论既然还只是一种猜想，那当然有许多问题还需进一步探讨。例如，有的天文学家推测：宇宙是由于真空中的量子波动偶尔产生的。这被产生的东西有两方面，即物质和反物质。新的问题是：如果大爆炸是完全对称的，那么被产生的物质和反物质在数量上就完全相等。而如果是这样，宇宙中就不可能有任何东西出现和存在。有的科学家又进一步推测：大爆炸不是完全对称的，即物质和反物质之间的对称可能被破坏。如果这种对称出现哪怕小量的破坏，那么物质就可能比反物质略占优势，由此就有充满物质的现实世界的出现[3]。

---

[1] 加来道雄：《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第7页。

[2] 刘辽：《有生于无——现代量子宇宙学对于老子哲学的回归》，《自然辩证法通讯》1994年第1期，第5页。

[3] 加来道雄：《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第70～71页。

第三节　量子世界是否存在？

量子世界是通过量子测量所观察到的实在所组成的世界，也可称做量子信息或量子现象。量子测量是研究量子现象的基础，其目的是要从宏观上观察量子效应。通过对仪器、过程的设计，最后观察到的结果总是粒子性事件，如粒子探测器上的计数、云室中乳胶片堆上的粒子径迹等。由测量的目的和条件所限制，量子力学不可能也不需要探索有关微观粒子的结构、本性之类的形而上学问题，只需关心如何用经典语言描述量子测量的宏观事件和被观测到的粒子事件。

在大多数人的心目中，科学的任务就是要认识世界的内在结构、奥秘和本质，发现事物运动、变化、发展的客观规律，一句话，探寻关于世界的客观真理。而要如此，它的研究的对象就必须是客观存在的。是否能满足这类要求，被许多人看做判断科学和非科学的标准。毫无疑问，伴随着人类步入现代而诞生的量子力学不仅被看做现代科学的组成部分，而且被视为科学的典范，是其他科学部门的基础。然而，为创立和发展量子力学而做出了巨大贡献、被认为对量子力学作出了正统解释因而是其“正脉”的哥本哈根学派对量子力学所研究的实在发表了大量极为激进的、颇值得人深思的言论。

一般认为，物理学所研究的物理现实是客观存在的物理对象本身。较新、较流行的看法则认为，它不是自在的东西，而是出现在物理实验中的被观测到的东西，是一种理论实在，即人们把在实验、观察中碰到的东西抽象化、概括化而形成的东西。它是人们借仪器观察到的东西，因此作为观测之结果虽不是无源之水，但毕竟不是实在本身，而带有理论概括、设想的特点，同时与实验操作密不可分，即是受到仪器干扰、改变的东西，因此不是自然存在物。王绶琯院士说：“物理实体是物理经验的理论抽象。”[1]

经典物理学和量子物理学所描述的物理实在尽管都试图以自在物理实在为原型，但由于描述和说明中渗透着两类学科的不可排除的因素，因此又与自在实在有区别。量子物理学所描述的物理实在不同于经典物理学实

---

[1] 见王绶琯为洪定国《物理实在论》（商务印书馆，2001）所写的“序言”。

在的特征在于：它所描述的量子现象带有整体性特征，即量子实验的测量结果与测量条件形成一个不可分割的整体。

然而，哥本哈根学派的领军人物玻尔（N. H. D. Bohr）却认为，量子力学可以预测物理可观测量的值，但无法准确推断物理实在的各种内在性质。其助手彼特森（P. Peterson）更进了一步，指出：量子力学以之为对象的量子世界本来就是不存在的。量子力学所得到的不是关于真实存在的物理实在的描述，而是一个抽象的量子物理描述。以为物理学应弄清自然怎样运作，是错误的看法。曾为玻尔建立他的学派作了奉献的著名物理学家海森堡（W. Heisenberg）则说得更富挑战性：量子物体没有我们通常所见的物体那么“真实”。如果是这样，量子力学所研究的对象就成了一些非存在论者所说的非存在。

爱因斯坦作为一个实在论者不愿意接受这套理论，坚定地相信：我们所看见的物理事物都是真实存在的东西，不是因为我想看它们、想测量它们才变戏法地跳出来的。不管我们是否测量它们，它们都具有自在的、真实的存在。在与派斯（A. Pais）谈话时，他问道：“月亮是不是只在你看到时才存在？”爱因斯坦本人的回答是否定的。不管你是否看到月亮，它一定存在着。同理，不管你是否对微观物理实在作出了干扰、测量，它们都有它们的客观真实存在性。量子物理学不能认识它们，只能认识经主观改变了的物理特性，这并不是因为物理实在是主观的，没有客观实在性，而是因为有关科学不完备。这种不完备性就是所谓的 EPR 悖论。

爱因斯坦所提出的“月亮在无人感知时是否存在”这一尖锐问题，其实既是量子力学中的“测量问题”的通俗化形式，又是这一问题的泛化形式。因为人要想认识世界，就必须诉诸观察，对宏观客体和微观客体的认识都不例外，因此观测问题是普遍的。而此问题其实是一个古老的哲学问题，德谟克利特早就碰到了这个问题。例如，人尝到的味道、看到的颜色显然不再是自在的性质本身。如果是这样，在它们没有被感觉到时，该如何理解它们的存在呢？后来的洛克和康德等不仅更明确地提出了这一问题，如把它们概括为客观性难题：怎样理解被认识到的东西的客观存在性？它们还是客观存在的吗？当然，哲学中的客观性问题性与量子力学的测量问题有不完全相同的内容和特点。这里试对后者稍作分析。

要弄清测量问题，首先要了解什么是量子相干性和量子退相干。在经典物理学中，坐标和速度能够给出粒子运动状态的正确刻画，但在量子力

学中，由于波粒二象性，动量和坐标不能被同时测准，因而难以对微观粒子作出经典描述。力学量 A 的本征态 $|n\rangle$ 的量子相干叠加 $|\varphi\rangle = c_1|1\rangle + c_2|2\rangle + ?\ \ c_n|n\rangle$ 刻画了对力学量 A 测量的不确定性。但是，一旦在一次测量中得到 A 的一个本征值 a_n，则系统便塌缩到一确定的本征态 $|n\rangle$ 上。对于量子测量引起的这种不可逆改变，至今最恰当的解释是承认量子世界有这样的互补性（complementarity），即物质运动具有粒子和波的双重属性，但在同一个实验中二者是相互排斥的。例如，在双缝干涉实验中，测量粒子通过了哪一个缝，等于强调了波粒二象性的粒子方面，而否定了与粒子性互补的波动性，干涉条纹便不再存在了。这种由于测量或其他影响导致相干性消失的现象就是量子退相干。就量子测量而言，它也可被称做波包塌缩。量子力学所展示的微观世界图景，完全不同于经典物理“精确描述”的物质世界。要想通过测量从微观世界提取经典观察者可以感知的信息，这几乎是不可能的。正是在经典与量子的交汇处，量子力学的测量问题尖锐地出现在了人们面前。它包含如下问题：（1）为什么量子测量会引起被测量子系统不可逆的改变，即波包塌缩（或称量子退相干）？（2）能否避免和有效地控制量子退相干，使得人们能够从微观系统的量子态读出有效的“信息”？（3）量子测量是否意味着人们对微观世界的“主观介入”？

从哲学上说，量子物理学研究的对象是质子、中子之类的微观客体。要观察、测量它们，不对它们施加干扰是不可能的。自在的客观客体是科学认识的目标，但麻烦在于：它们是不可能为我们直接研究的。要予研究，必须对它们施加干扰，而一当施加了干扰，它们表现出来的相状、特性又不是它们自在具有的东西，而是由于干扰、观察特别是由于人的意识的作用而新生成的东西。如果是这样，一直被视之为科学榜样的物理学还有普适性和客观有效性吗？被观测到的物理系统之后是否存在着本真的、自在的存在物？如果有，它们是什么？怎样理解、说明在观测中呈现出的物理系统？它们是主观的，还是客观的？有没有存在地位？如果有，该怎样界定它们的存在地位？与自在的存在是什么关系？如此等等，都是微观对象测量过程中突现出的兼有科学和哲学双重性质的问题。对它们有多种解释，如爱因斯坦等的客观主义解释，哥本哈根学派的主观主义解释，最近兴起的模态解释以及多世界解释等。这里对前三种解释略加分析，至于第四种，则留待下一节予以考释。

以爱因斯坦为首的一些科学家认为，我们周围的物理客体本来就是实

在存在的，而不是由观察才获得其存在的。量子现象如果是实在的话，也一定如此，不管我们是否对它们作出观测，怎样观测，它们一定是真实的、存在的。还有人认为，存在着客观的量子实在，它们有自己本然的相状、性质、结构和特征，而量子力学是对这种实在的一种反映。如果观测到的量子现象没有上述特征，那不是量子实在本身的问题，而可能是量子力学及其观测本身不完备。还有一种观点认为，量子现象之所以是客观的，是世界的本然存在状态，是因为它们依赖于实验装置、观察条件、观测结果等“宏观经典”客体，而此客体是第一性的。因此参考第一性客体对量子现象的描述是有效的、客观的。

理解爱因斯坦等的观点关键是理解 EPR 悖论。1935 年美国《物理评论》的第 47 期、第 48 期上分别发表了两篇题目相同而观点针锋相对的论文：“物理实在的量子力学描述是否是完备的?”在第 47 期上署名的是：爱因斯坦、波多尔斯基（B. Podolski）和罗森，在第 48 期上署名的是玻尔。EPR 是前三位物理学家姓的头一个字母，因此 EPR 悖论是以他们的名字命名的一个悖论。它的矛头是玻尔等的正统解释，目的是要论证量子力学的不完备性。爱因斯坦等认为，如果一个物理理论对某物理实在的描述是完备的，那么该物理实在的每个要素在其中必定有它的对应量，如果没有这样的对应量，那么该理论就是不完备的，此即判断物理理论是否完备的完备性判据。如果我们不对某系统进行任何干扰，却能确定地预言某个物理量的值，那么可以断言：一定存在着一个物理实在的要素对应于这个物理量，一个物理理论只有承认了这种实在，才可认为符合实在性判据。他们认为，量子力学不能满足这些判据，因此是不完备的。

著名科学哲学家波普认为，不仅宏观客体是真实存在的，因为它们能相互影响，并与我们人相互作用，而且看不见的物质如空气、重力场和电磁场也是如此，因为许多别的物体的运动变化离不开它们。在他看来，否定外部世界有客观存在性必然导致唯我论，也与事实不符，例如，在十字路口，有的司机看到了红灯或绿灯，纷纷按规则要么停下来，要么继续行驶。他们所看到的显然不是他们的主观感觉。如果信号灯及其颜色没有客观性，随感知者变化而变化，那么必将会发生灾难性后果。信号灯只能是红色的、绿色的或黄色的，任何人不可能通过观察而改变它们的颜色。同时，对物理系统及其特性的观察尽管有受主观意识影响的一面，但观察的结果又有不依观察者的意识为转移的一面。正是因为有这一特点，不同观

察者在相同条件下对同一对象的观察才有相同的结果，观察才有可重复性。例如,、任何有意识的观察者观察到的从HV偏振器中射出的光子，要么是水平偏振，要么是垂直偏振，没有人能通过观察将它们改为45°偏振，或让两倍数目的光子通过这个装置。

关于量子力学的实在论解释尽管处于劣势，但直到现在仍不乏其支持者，如新的代数量子力学就包含了一些反正统观点而主张量子对象有与环境分离的独立存在性的思想。我们知道：正统的量子力学强调的是量子现象的整体性特征，即认为任何量子系统跟环境存在着不可分割的关联，充其量只在特殊情况才能解除这种关联。新的代数量子力学认为，量子力学应当改变其原始形式，使之不仅能够处理孤立的微观小量子系统，而且能处理跟小系统处于耦合之中的大“环境”，如辐射场、引力场、声子场等，进而还能说明：在什么情况下，一个中子或一个分子之类的小系统怎样才能解除与环境系统的关联，以显示出它们自己的经典性质（如确定的自旋、位置或动量）。还有论者主张：借助代数量子力学，可以消除正统量子力学的许多理论困难，例如，沿代数量子力学拓展，赋予可观察量代数以中心地位，有可能在统一构架内谈论经典实在与量子实在[①]。

哥本哈根学派形成于20世纪20年代初期，主要代表人物有著名物理学家玻尔、玻恩、海森堡、泡利以及狄拉克等，发源地是玻尔创立的哥本哈根理论物理研究所，故名。该派不仅对量子力学的创立和发展做出了杰出贡献，而且对量子力学形成了别具一格的解释。此解释通常被称为量子力学的“正统解释”。玻尔本人的认识论和方法论对量子力学的创立与发展起了巨大的指导作用，所提出的著名的“互补原理”是哥本哈根学派的重要理论基石。

量子客体在未被观察之前是否存在？哥本哈根学派的回答是：不知道。因为在对一个系统的某些特性进行测量以前，谈论它的存在都是没有意义的。只有当某些特性被测量时，我们谈论具有某种特性的客体的存在才是有意义的[②]。同理，谈论无人感知的月亮是否存在，也是白费力气。这就是哥本哈根学派关于自在实在之存在地位的哲学解释。至于被观测到的量子实在，它的基本观点是：一个量只有当它已被测量或者说只有在特

---

① 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第274~287页。

② 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第65页。

定的测量情境中，即实验的结果能被预知时，这个量才能被认为是真实的。而此真实性、存在地位不是由它自身决定的，而是由人的测量、最终又是由测量者的意识决定的。因为一个量子体系的真实特性可以被改变，例如，只要实验者重新调节一下他的实验装置就能使其改变。如果一量子系统由两个光子所构成，那么在被某种测量分离之前，就不应认为这两个光子是独立的实在。这也就是说，未进入观察范围的微观对象的存在是不可知的。自在的量子世界尽管是存在的，但对于人来说则是不存在的。在玻尔看来，本来就不存在量子世界。对人来说，存在的是一个抽象的量子物理描述，以为物理学可以弄清自然界如何运作，这是一个错误的观点。物理学只关心我们应如何描述自然。

海森堡也认为，量子物体没有我们日常看见的物体那么"真实"。原子和基本粒子并不是那么真实的，它们形成了一个由可能性、概率，而非由物体或事实所构成的世界[1]。他的测不准原理告诉我们：实验测量的精度存在着原则上的极限。尽管可以把测量过程设计得十分精巧，以保证测量过程不对结果产生扰动，但在量子世界，这是做不到的。例如，当光向我们射来时，测量过程本身将不可避免地对我们要测量的对象造成显著的扰动。原则上，没有办法把扰动减少到零。既然如此，被观测到的量子实在就不是本真的客观物体，而是被我们改变了、打上了观测者烙印的东西。由此便形成了该派的一个重要原则，即整体性原则。它强调：任何量子系统与测量它所用的工具、仪器、实验环境具有不可分割的联系。既然如此，它就不是一个自在存在的客观的东西。

哥本哈根学派所阐发的带有本体论意义的结论是：置于物理学家面前的、为他们所研究的物理客体及其性质不是客观存在的东西（这种东西即使有也不可知），而是由干扰和观察所衍生出的一种新的存在。用现象学和迈农主义的说法就是直接呈现出来的现象或高阶存在。雷概括说："量子系统只有被测量以后才具有这些特性。"[2] 因为要了解一个对象或物理量的特性，总需要通过一个外界的装置去作用在这个对象上，例如，光在双缝实验中从两个狭缝中通过时是一种波，但当它打在光子探测器或照相底片上时却是一种粒子流。只有通过外界的观察，才能了解量子体系究竟

---

① 安东尼·黑等：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第145页。

② 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，"前言"。

表现为上述特性的哪一种特性，因此所观测到的特性不是自在存在的东西。这也就是说，事物显现给我们的样子、或被观测到的特性包含了我们所施加的干扰，已不再是它原来的样子。海森堡认为，"客观真实性"，即存在于我们之外的物体的真实性，作为一个量子物理学的结果被"蒸发"了。罗素也说："现在看起来，物质就像一只咧嘴傻笑的郡猫，正变得透明了，并且除了咧嘴笑没有什么剩下的了，并且正在嘲笑那些认为它还存在于那里的人。"[1]

玻尔认为，我们得到的关于量子世界的唯一信息来自于对正被测量的系统总会产生作用的这些测量。因此，把这样那样的物理特性归于一个孤立的量子系统是没有意义的，因为我们永远不知道它们是什么。真正的物理特性只有当微观客体的相关系统与测量装置结合起来时才会出现[2]。以光的偏振测量为例，假如一光子通过诸如方解石晶体的 HV 偏振器，这个光子的偏振已经通过一个事先的测量而被知道其与水平方向成 45°，问题是：这个方解石晶体真的能测量到光子的真实的偏振属性吗？玻尔的看法是否定的。他经常告诫人们：不要把真实性归于量子系统的未经测量的特性。因为只有当光子被真正探测到在其中一个通道或另一个通道时，我们才能说，这个偏振测量已经被进行了。这就是说，当光子从一个 HV 偏振器的相应通道通过时，如果这通道被一个探测器记录到了，那么这个光子才能被认为是垂直偏振的或水平偏振。总之，被我们观测到的光子的特性既有其自在的方面，又有观测时加上去的东西，而在它们现实显现出来的特性中，我们是无法把人们加上去的东西分离出来的。这一来，光子的特性既是光子的，又是人为的。基于此，他提出了一个颇有意味的哲学命题：我们既是观众又是演员，被观察到的基本粒子既是客体又是主体。

在发展哥本哈根学派的解释的过程中，有些人阐发了一种接近于佛教唯识论的结论，认为现实的被观察到的物理量是一种函数，因为任何物理量不可能在未被干扰的情况下被观测到，因此在物理量的现实化过程中，观察者处于决定的地位。不仅如此，整个世界只有意识存在，其他的都是非存在，是空无。阿莱斯泰尔·雷概括说："正是这种观察者所处的决定

---

① 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第88页。

② 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第63页。

性地位使得一些人认为，只有观察者的意识才是唯一真实的，而别的事物包括整个物理宇宙都只是幻象。”① 得出这样的结论不是偶然的。因为他们觉得，不这样看就无法解释单个微观客体的状态在测量中为什么突变？所谓突变是指：测量前的纯系综（不同本征态之间有干涉）在测量之后就变为混系综（不存在干涉项），这也就是通常所说的波函数塌缩或缩编（collapse of wave function）。假如态函数能完全描述原子对象的状态，但量子系统在下述两种情况下会遵循两种不同的演变方式：（1）在非测量过程中，态函数按薛定谔方程正常演化。（2）在测量过程中，态函数发生突变。为了解释这类现象，著名数学家冯·诺伊曼提出了关于波函数的态解释，即认为波函数不仅是构成量子算法系统核心的一种抽象函数，而且是完全描述原子对象的状态的态函数。他还提出了投射假说，把处于相互作用之中的被测系统Ⅰ和测量仪器Ⅱ看做一个复合的量子系统Ⅰ+Ⅱ，进而引入第二测量仪器Ⅲ来观察Ⅰ的结果。这样做可以说明Ⅰ的波函数在测量过程中为何自行发生所需要的塌缩。但问题是，复合系统Ⅰ+Ⅱ的波函数又出现了塌缩问题。要解决这个问题，似乎又应引入第三个仪器Ⅳ，以观察Ⅰ+Ⅱ的演变。如此递进下去，最终的波包塌缩就会被归结为观察者大脑心理状态的瞬时突变。他的支持者维格纳则据此提出了“意识介入”论，认为关于粒子状态所观察到的东西实际上包含着观察者的意识作用②。

类似的强调量子实在依赖于观察者主观作用的观点还有很多，如哥本哈根学派的信徒惠勒（T. Wheeler）的“世界依赖于观察”命题就是如此。他说：“宇宙并非跟一切观察作用无关地‘外在地存在着’。就某种奇特的意义而言，它是一种（观察）参与的宇宙。现时观察方式的选择……应影响到我们关于过去所说的一切。……没有观察，过去就是未定义的和不可能定义的。”总之，“未被观察到的就不是现象”③。这里的“现象”被赋予了特定含义，即指发生着的、具有良好信念的人对之有一致看法的东西。阿莱斯泰尔·雷对上述意识决定论作了这样的画龙点睛的概括：“当我们说附近有一张桌子时，我们实际上所知道的只是我们的意识通过感官和大脑所接受的信息，……然而，一个以意识为基础的量子理

① 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第3页。

② 转引自洪定国《物理实在论》，商务印书馆，2001，第215~216页。

③ 转引自洪定国《物理实在论》，商务印书馆，2001，第214页。

论却比这种看法更进一步。它认为，只有当人的意识正观察它时，一个外部世界的存在或至少它处于某一种特殊的状态才能被有力地决定。"[①]

许多物理学家尽管承认意识在测量中有重要的地位，因为所观察到的对象的状态的确依赖于意识，"但大多数物理学家并不相信这是一种恰当的解决测量问题的方法，实际上，也不是一个理解物理世界以及我们同物理世界关系的正确方法"[②]。因此新的探索从没有停止过。例如，阿莱斯泰尔·雷在综合、平衡的基础上，就提出了一种较温和的看法："当一个45°光子通过一个不带探测器的HV装置时，它具有一种潜在性，使得它的行为看起来是水平偏振的或是垂直偏振的。如果它通过的是一个能够使光子重组的装置，那么它看起来仍然具有45°偏振。只有当进行了一个测量以后，这种潜在性才被破坏。……这个探测装置也存在这样的潜在性，使得指针可以处在两个位置中的任何一个，直到对其进行了一次测量。"[③]

量子力学的模态解释也是诸新的探索中的一个成果。其倡导者是美国科学哲学家范·弗拉森。他把模态逻辑的语义分析方法运用于测量难题的解答，从而形成了自己的独具一格的解释。后来由于得到了许多学者的响应和阐发，因此这一解释模式已成了诸理论竞争格局中独树一帜的力量。它的主要内容有两方面：第一是对量子系统的量子态作了区分，认为任何这样的系统都有两种态。一是它在某一时刻的存在状态。这种状态是实际存在的，不论是否被测量，它的性质都会自在、确定地变化，此态可称做理论态。二是量子系统在被测量时所表现出的值或信息状态，可称做事件态。此态既与客观存在的理论态有关，前者是后者的一种显现，同时又与测量密不可分。没有测量，这种态不会出现。正是借助测量，量子系统才从多种可能的态转变为现实唯一的态。

第二个要点是关于测量的本质及其作用的解释的。它认为，测量是一个从理论到经验、从可能到现实的转化，具有不可逆性、非定域性、随机性、非连续性、无相干涉性等特点。相对于人的认识来说，测量"是一个

---

① 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学幻象还是真实》，唐涛，江苏人民出版社，2000，第88页。

② 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学象还是真实》，唐涛，江苏人民出版社，2000，第89页。

③ 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学象还是真实》，唐涛，江苏人民出版社，2000，第76~77页。

深邃的人类尚未了解的未知过程”[1]，因此无法用经典逻辑、数理逻辑来表示，只能诉诸模态逻辑。因为测量的过程涉及从可能向现实的转向，因此自然要诉诸模态逻辑来解释。这种解释可以按两个方向进行：第一，逆时间而行，如从测量结果去回溯在测量之前理论所预设的各种可能状态。第二是顺时而行，如从测量之前理论所预言的多种可能性出发，去追溯它们后面的观测结果，即弄清有哪些结果出现。通过这种模态分析便可发现，理论态与测量无关，只有事件态有关，而事件态中的测量实即模态演化。在测量中，仪器所显示的值是确定的，这个值尽管不是实在本身的值，但也不是纯主观的。从本体论上来说，它仍有自己的存在地位，当然只具有二阶或高阶的存在地位。因为它的基础之一就是理论态即自在存在着的状态的可能的值，而理论态在测量中是没有发生塌缩的。总之，在测量中显现出来的量子系统尽管与测量有关，但并不是完全由意识或观察所创造的，而依赖于客观物理实在即理论态本身的可能的值。

在笔者看来，如果从哲学的非存在研究的角度来看待测量问题及其所衍生的各种理论所展开的争论，那么似乎可找到作出令人满意抉择的方法与途径。各种解释实际上是围绕一个新出现的“非存在”而展开的。根据传统的本体论标准，只有有实存地位的东西才有存在资格，否则就是不存在。不存在的东西不值得科学去关注。无论从哪方面说，量子力学所说的量子系统或微观客体，都是不符合上述标准的，因此是非存在。爱因斯坦等所坚持的完备性判据和实在性判据与上述本体论标准是一脉相承的。尽管它们强调科学所研究的东西必须具有实在性基础，这是合理的，但问题在于：第一，没有看到存在的多样性，例如，模态解释所说的理论态无疑是存在的一种形式，但在测量中出现的事件态其实也是如此，也有自己的本体论地位，对它的科学研究仍是必要的，且也是可能的。第二，没有看到这样一个必然的本体论事实，即任何对象一当与人发生了关系，不管是认识的、改造的关系，还是道德或实践理性的关系，就不可能再表现为自在的东西。即使是经典物理学的对象也不可能是自在的存在，而是被观察的对象。而一旦进入观察，就不可能是自在的。因此相信科学必须且只能研究客观存在的对象，现在看来，是一个根本不可能兑现的虚妄信念。即使是常人所说的宏观的自在的存在，只要被说到了，也不再是自在的客观

---

① 张永德等：《量子信息论》，华中师范大学出版社，2002，第26～27页。

的存在。因为用科学的观点看，这些事物是人的直觉和常识思维方式构造出来的，并非世界的本来面目。洪定国先生对其形成原因及实质作了合理的说明：“最简单的实体的原始观念却在个体意识的发端中根植于人的意识之中了。……它产生于脑的直觉判断，即相信：感觉到的东西是有外部原因的，……由于本体实在的超验性，这种关于实体直觉判断的确实性，无论在逻辑上还是在经验上都得不到证明或证伪。”[1]

哥本哈根学派的正统解释看到了量子实在不同于自在存在的特殊性，看到了意识、观察、仪器等在这种实在表现自身中的作用。不错，实验是人创造的一种环境和条件，在此环境下，能观察到的物理量是有限的。因此实验中所呈现的物理现象可用有限个观察量来描述。当然要详尽描述一个物理现象，还必须同时描述：呈现该现象的条件，如与该实验有关的设施、实验装置、仪器结构、实验操作规程、仪器设备的工作原理等。从与经典粒子的关系看，量子力学所观测到的粒子有相同于经典粒子的地方，如它们在“入口”和“出口”是被经典地刻画的。它们的数学图画可用概率幅的路径积分来把握，因此与常识和经典物理学所说的粒子及其图景是根本不同的。有的人把量子现象比做一条烟龙，其嘴是清晰的，因为它咬住了记录装置，其尾也是如此，粒子就是由此产生出来的。但在头和尾之间，量子现象是什么样子，干了什么，是无法弄清的[2]。但又应看到，量子测量装置由两部分构成，一是粒子源产生系统，二是粒子的探测系统。这些工具本身是客观存在，根据认知科学的模块性理论，让测量结果显现出来的意识是一种客观的模块，它有让对象真实显现的资源和结构，因此通过测量所出现的那个作为非存在表现出来的量子实在尽管不是自在的实在本身，但却是一种在测量关系中所发生的高阶存在。因此完全否定它的实在存在地位是没有道理的。总之，只要承认存在的多样性，这里的问题便可得到较令人满意的解答。

从哲学上说，量子力学关于测量问题的争论并不新颖，它实际上是哲学中关于经验以外的事物、经验观察中所显现的事物是否有本体论地位以及怎样看待它们各自的本质规定性等的争论的继续。自从贝克莱提出“存在就是被感知”的著名命题以来，外部世界有无客观实在性的问题就成了

---

① 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第110页。

② 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第209～210页。

一个被广泛而持久地争论的一个问题。实在论者认为，经验观察中显现的东西是虚构，真实存在的是经验以外的事物，它们具有不依人的意志为转移的客观实在性。而反实在论者的看法相反。究竟应该怎样解决这一问题呢？笔者认为：前提性工作是对有关概念作语词分析。例如，首先要弄清这里有歧义的“实在”（不管是微观的还是宏观的）究竟指的是什么。须知：“外部事物或世界或实在”尽管可以笼统地指人以外的一切存在，但严格说来，它既可以具体地指被认识到或进入了人的认识范围的事物（前述的事件态），又可以指尚未进入认识范围的事物（前述的理论态）。为确定性和讨论方便起见，姑且将前者称之为属人的世界或客体，后者称之为自在的存在。对于后者，我们可以肯定：它是客观存在的，在意识之外，而又不依赖于意识。因为，一方面，我们的对象性认识不是自发地、凭空地产生的，总是由活动之外的某物的刺激所引起；另一方面，在过去现在的反复经验中，人的认识总是在不断超越已知的领域，把原先的自在之物转化为为我之物，有些人所设想的不可逾越的最后界限总是被冲破。基于此，人们便有理由相信：在认识之外还有自在地存在的事物或世界。不过由于它未被人们现实认识到，因此它究竟是什么样子、怎样存在，我们是没有严格的知识的，至多只能设想或推断它是什么样子。

属人的世界则不同。它是经过人的现实的对象性活动而被具体地认识到的对象，但它已不是纯粹的、自在存在的、纯客观的外部事物，而的确包含着意识的介入，在特定意义上也可以说是意识的创造。但它又不像实在论者所说的那样是不存在的，而有千真万确的真实存在性，当然是一种新的、根本有别于自在存在的实在。这一看法自然是背离常识的，也不能为充满常识的头脑所理解和接受。但科学、哲学认识又不可避免地要无情地超越常识，使常识“恼火”和“难堪”。其实，只要我们认真地分析一下人类认识活动的结构和本质，探讨一下人类感知过程不同于照相机镜头成像、镜子照物的特殊性，我们就会为超越常识而自豪。

我们知道：人头脑中的认识或观念与它之外的、相应的属人事物或客体几乎是同时显现出来的，是同一对象性认识活动的“双生子”，即一当我们面前现实地出现一个属人的事物，在头脑中就立即有一个关于该对象的观念。但是出现在人面前、为人感知到的这个事物已不是自在存在的外物本身。因为第一，人的感官不像镜子那样，外物能共时态地、完整地呈现于它之中。人的感官是高度复杂化和特化的器官，只对宇宙中非常有限

的物质能量敏感，即只有特定的刺激（或适宜刺激）才适合于人感知，如视觉只能感知400～700纳米波长的光性刺激，而不能直接把外物的空间、距离作为自己的对象。第二，刺激本身不是我们所知觉到的事物，而是非常微妙的光波、声波、气味分子、机械性能量等，把感官分别得到的有关刺激加在一起也不是被知觉的事物。第三，人接受外部给予的刺激是在一点接一点的历时性过程中进行的；人不可能在一个绝对静止的时间点上得到所需的全部刺激，或将外物原封不动地搬到自己的活动结构之中让它们变成属人的客体。因此共时态地存在于某外物上的能量或刺激就不可能共时态地被感知，外物就不能像出现在镜子、照相机镜头里一样完整地、共时态地、原封不动地出现在人的感知活动中为人完整地感知到。尽管在实际的认识过程中，人们一看或一摸就立即知道面前有一个事物，说出它是什么样子，其实，从分散的刺激一点一点地给予主体到对象现实地呈现在主体面前为主体知觉到，中间经历了非常复杂的、有意识或无意识的历程，凝集着感受器、神经传递结构、皮层结构、认知结构等的大量的分析、综合、信息转换编码、经验联想等功能作用。

基于上述认识，现在我们就有条件回答前面的问题：月亮在无人感知时存在不存在？当然，日月星辰、山川河流、微观客体等万事万物都可以这样被提问。笔者以为：这里首先要弄清月亮一词的“所指”。如果它指称的是自在存在的、认识之外的月亮本身，那么无疑应作肯定的回答，亦即肯定月亮在无人感知时是存在的，例如，人类产生以前的月亮无疑是存在的；给予我们光性刺激、使我们形成属于我们的客体的月亮的那种实在，在无人感知时无疑也是存在的，不然作为属人客体的月亮就由于没有客观来源而不可能产生。如果“月亮”一词指称的是一种属人的事物，即主体在接受来自自在存在的月亮的光性刺激时运用自身的本质力量所建构起来的一种新的事物，而不是指自在存在的月亮，那么我们就可以说：月亮在没有人感知的时候就不存在，同样对太阳、山河等万物都可以如是说。因为没有人所特有的本质力量，人就不可能在某外物的作用下得到一个对人来说如此这般的、属于人的月亮。因此，正像作为客体的月亮离开了自在存在的月亮的特定的刺激作用不存在一样，离开了主体及其对象性活动、本质力量当然也就不可能存在。

以上所述，无疑也适用于量子世界或微观客体。从语言上说，“微观客体”等是有不同指称的，如既可以指自在的未被观测到的微观实在，又

可指已被观测到的东西。既然如此，它们的本体论地位和本质规定性就是不一样的。按传统的实存标准，前者是存在的，后者是非存在，前者有客观实在性，后者什么也不是，是人为的虚构。但根据现象学的标准，前者只能是推论的产物，对于人来说，不能看做真正的存在，而后者才是真正的存在。其实，从本体论上说，自在的微观世界即前述的理论态和经干扰观察而显现在物理学家面前的新的量子实在即前述的事件态，都有自己的本体论地位，是两种不同的存在形式，当然在实在性、真实性程度和本质规定性上有很大的不同，例如，前者更实在，而后者是真正的高阶现象，其实在性相对要低。

第四节 "以太"等是"存在"还是"非存在"?

存在的样式是变化和发展着的，因此从一切存在样式中抽象出来的存在概念也一定是开放的，不可能凝固不变。由此所决定，也不会有一劳永逸的本体论。还应注意的是：科学正在认识的许多对象中，有一些对象的存在地位、存在方式还处在探索之中，处在存在和非存在的边缘，即是悬而未决的，因此现有的存在和非存在概念也只能是相对的，终极本体论之梦当然是可望而不可即的。即使限定在物理学这样的狭小范围，这样的悬而未决的对象也是不胜枚举的，如以太、多世界、暗物质、暗能量、反粒子、虚粒子、宇宙大爆炸及其原点状态等。尽管悬而未决，但仍值得探索，因为这种探讨具有物理学和本体论的双重意义。就本体论来说，不管它们是存在还是不存在的，都构成了对本体论尤其是它的存在标准理论的考验和挑战，都会成为本体论作出自己的回应、研究和发展的动力。如果其中有一些形式被承认有存在地位，并被发现以新的样式、方式存在，那无疑将成为本体论向前发展的契机。因为它的存在概念是建立在具体的存在样式之上的，是从中抽象出来的。判断一种存在定义是否合理，主要是看它所依据的存在样式的多少，所依据的样式、事例越多，其抽象便越可靠。只依据一种存在如人的存在，或根本不考虑任何具体的存在者而只是凭空构想，那是最不可信的。随着科学的发展，新的存在者及其新的存在方式将不断被人们发现，这无疑会为本体论的发展源源不断地带来机遇和动力。

我们先来看以太。它的命运最可怜，像一个任人玩弄的皮球一样，经

常在非存在（即绝对、彻底的无）和存在王国两者之间被人踢来踢去。在古希腊，亚里士多德认为，以太不仅存在，而且地位极为重要，是构成天上物体的元素。如果地上物体由地水火风四元素构成，那么天上物体的构成元素便是以太即第五元素。到了19世纪，观念略有变化，但仍承认它的存在地位。19世纪的物理学认为，它是普遍存在于世界中的物质，尤其在电磁波的传播中起媒介作用。其形态和特点是：透明、无重量、无摩擦阻力，不能为化学和物理实验所观测，但又渗透在所有的物质和空间之中。然而在1881年，迈克尔逊－莫雷实验证明：以太是不存在的。1905年，爱因斯坦提出了狭义相对论，认为光速是不变的，因此再承认以太的存在就纯属多余。由于主流科学家大多站在爱因斯坦一边，因此以太概念就被舍弃了。

尽管如此，仍有一些科学家坚信以太的存在，并努力给以论证和证明。如莫伦德（P. R. Molland）等根据AB效应中电子的量子效应并未影响电磁势的结构这一事实，提出了以太非完整畴变理论。被爱因斯坦尊为前辈的洛伦兹则于1909年发表论文公开支持以太假说，认为光速与参照系无关，以太参照系是基本参照系，在其中，时间均匀流逝，真空均匀分布且各向同性，麦克斯韦方程严格成立。1963年，随着2.7k宇宙背景辐射的发现，以太学说的命运似有更多的生机。研究表明：各向同性的宇宙背景辐射只存在于唯一的惯性之中。通过对到达地球的来自各个方向的背景辐射温度微小偏差的测量，人们发现：地球穿过这个宇宙背景的绝对运动速度大约为400千米/秒。而这个速度就是所谓的“新以太漂移”。以太去留或存在地位问题无疑同时是科学和本体论的一大难题。这里最难的莫过于存在或有无的标准问题：一个对象具备什么条件才能被认为是存在或有的？是形体？质碍性？占有空间？有质量？有能量？可以产生作用？有粒子性？有波动性？显现或出场？……是其中一部分的总和还是它们的全部？要说清以太的有无，除了要对以太作进一步实证研究之外，无疑不能回避上述本体论的元问题。

“多宇宙”“平行宇宙”“多重宇宙”之类的概念过去常常出现在神话和虚构的科幻小说等作品之中。如果出现在逻辑学、形而上学中，似也不会让人诧异。然而奇怪的是，它现在不仅频繁出现于严肃的科学论著之中，而且围绕它们形成的理论似还具有科学的性质，如能够据此对许多现象作出解释和预言。更不可思议的是，它的理论基础和根据不止某一方

面，而来自于不同的领域，因此还出现了多种不同的多世界概念。第一种多世界概念出现在量子力学的解释之中。它像哥本哈根解释一样，也是为解释测量难题和有关实验结果而出现的一种理论，其核心概念是测量或记忆或选择。根据这一解释，在观测量子客体时，每发生一次测量行为，就诱发一次世界的分裂或增殖。当然对这里的测量，诸论者是有不同看法的，如埃渥雷特认为，应从宏观层面加以界定，可把它看做某种具有意识的不可逆过程。德韦特则把微观层次上的一次量子跃迁看做一次诱发世界增殖的事件。他把世界设想成一个有分支的多重世界，认为每个世界对应着展开式中的一项 $\Phi_n x_n$ ，各分支世界各有自己的观察者。每个观察只能觉察到相应的特定世界中的记忆状态 φ_n 。由于只有那些能够构成连续事态串的 φ_n 有可观的权重，一个观察者只记住一个有连贯性的过去事件串，他仿佛生活在一个单一世界之中，同时又对别的世界毫无觉察。

量子力学的多世界解释由休·埃弗雷特（Hugh Everett）三世于1957年在他的博士论文中所创立，其特点是：没有把意识放在很重要的地位，因此坚持了客观主义。在解释45°偏振光子通过HV偏振探测器时认为，光子并不是从一个通道或另一通道单独通过的，而是被分解开来并且同时从两个通道通过。然而因为我们知道半个光子是不存在的，这种分解实际上是从一个单独的45°光子向一个由水平偏振光子和垂直偏振光子组成的光子对的转变，但问题是：如果一个光子像变形虫一样被转变为一对光子，为什么又只能观察到这个光子对中的一个呢？多世界解释回答说：在这里出现了多个世界，由于每个测量装量只是与自身的这个世界发生相互作用，并逐渐与这个宇宙的别的部分发生相互作用，因此伴随着每个被分解的观察者的分量，一定有另一个世界或宇宙发生，它是前一个世界的完全的复制品。正是因为有多世界出现，因此只要一个量子测量发生了，那么每个宇宙以及它们的分量就会导致一个可能的观测结果。每个处在某个特定宇宙中的观察者都会认为，他的观测结果和所处的宇宙是唯一的存在。而不同的宇宙不会重新回到一起。

究竟会有多少个世界呢？多世界解释认为，多世界的数目极其巨大，由于这巨大数目的分支事件会继续发生，因此其数目还在不断增加。在任何一个宇宙中，可被观察到的部分存在着大约 10^{80} 个基本粒子，如果我们假定每个粒子在 10^{10} 年中每秒钟有一个两路分支事件发生，那么自大爆炸发生以来，到目前所产生的世界将有 10^{1012} 个之多。它们存在于哪里？答

案是：它们全部在“这里”，即“我们的”宇宙所在的地方。由于不同的宇宙彼此之间不能以任何方式发生相互作用，因此有理由认为，它们占据着相同的空间。由于别的宇宙不能与我们的宇宙发生相互作用，即使发生了，我们也不能得到关于它们的信息，因此我们永远不可能认识它们。当然对其他宇宙可以作出种种推测，例如，可以设想：多宇宙也有同我们的地球一样的星球，但其上面没有生物，因为在我们的宇宙引起物种演进的量子事件在其他宇宙并没有沿着同样的路径出现。

这一解释的问题在于：假设有这样的实验，在其中，一个被实验的人由于一个量子测量而被分解，后又被重新组合，如果是这样，那么这个人一定能借助记忆告诉我们：他的被分解的感觉以及所亲历的别的世界的情景，甚至回忆起已经观察到的每个光子所处的每个偏振状态。但事实上他没有这样的记忆，这也许是由于他根本没有被分解，因此不存在多重世界。其倡导者则可能解释说：那个人被重新合并的前提条件是他的记忆被擦除了，因此他什么也回忆不起来。因此人没有关于多世界的记忆这一所谓的事实不能证伪多世界理论[①]。

第二种多宇宙概念是由宇宙学研究成果所引发的。而这又有两种情况，一是作为大爆炸理论之副产品的多世界论。如果膨胀理论能成立，那么同一机理就会经常发生，甚至同时多次发生，以后还会不断发生，如果是这样，那么就不止我们现在所见到的这一现实世界。有的人认为，世界会永无止境地发生膨胀，可称之为“无次序的膨胀”。既然如此，正如首次提出膨胀理论的古思所说的那样：“膨胀理论几乎强迫我们接受多宇宙的思想。”[②] 英国皇家学院的马丁·里斯（M. Rees）说：“可能存在不计其数的、规律各不相同的宇宙。”[③] 加来道雄（Michiokaku）说：“我们可能生活在这样一个宇宙的海洋上，每个宇宙像一个漂浮在其他肥皂泡的海洋上的肥皂泡。事实上，比‘宇宙’更确切的词应该是‘多元宇宙’或‘巨型宇宙’。”[④]

二是在量子宇宙学的探索和解释中出现的多世界解释。量子宇宙学是以宇宙整体作为研究对象的量子引力理论。经过几十年的发展，它的量子

---

① 阿莱斯泰尔·雷：《量子物理学：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第99～110页。

② 转引自加来道雄《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第11页。

③ 转引自加来道雄《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第11页。

④ 加来道雄：《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第11页。

引力正则理论已成了描述暴胀宇宙的量子起源的理论。这一理论始于度规张量的分解，其目的是要描述随时间变化的三维几何空间的量子行为。对量子宇宙学的成果有不同的解释。多世界解释就是其中的一种。根据广义相对论，我们生活于其中的这个宇宙只是众多宇宙中的一个。其他的宇宙在时空维数、开闭性、拓扑结构和规范群性质等方面，可能不同于我们这个宇宙。我们的宇宙有一个从无到有、从小到大的暴胀过程，最初的宇宙可能是以普朗克能标表征的即逝而过的时期，那时宇宙的尺度非常小，比微观原子还小25千数量级，可称做渺渺观。接着宇宙进入暴胀状态，其尺度变大了，此状态可称做胀观。后经过激烈演化，不断由小到大，如经过渺渺观、胀观、宇观、渺观、微观、宏观等过程，直至形成我们现在的宇宙。即使在现时，宇宙仍在膨胀。关于宇宙生成的蛀孔物理学试图将量子力学统计解释应用于量子宇宙学。根据这种物理学，外部“观察者”是母宇宙，被母宇宙可能观察到的是子宇宙，而且可以对多重宇宙作统计处理。玻姆把宇宙的由无到有、由小到大、由一到多的演化过程，看做由隐实在到显实在的转化过程。所谓隐实在是相对于显实在而言的，其中的最深层的隐秘实在就是派生出多宇宙的那个母宇宙。他还猜想：隐实在与显实在是一个不可分割的整体，它们的拓展—卷入运动是永恒的，存在于宇宙实在的一切方面和层次[①]。洪定国先生赞成这种观点，指出：“我们所在的这个有限无界宇宙，只不过是巨大的宇宙总体当中的一员，它经混沌暴胀阶段的空间闭合相变，从作为背景的母宇宙中脱颖而出，开创了导致今日可观察宇宙的独自演变的发展历程。然而，当它进入未来的塌缩阶段，再经过一个空间开放相变（即解除空间的闭合），必会重新卷入到隐秘的母宇宙之中。这，仅仅是子宇宙和母宇宙联系的一种方式。在无限的宇宙系统中，子宇宙的存在形式可以是多种多样的。”[②]

暗物质（dark matter）被认为是宇宙学研究中最具挑战性的课题。有人推断，它代表了宇宙中90%以上的物质含量，而我们可以看到的物质只占宇宙总物质量的10%不到（约5%）。暗物质无法被我们直接观测到，因此只能予以猜想。对此，已形成了许多假说，但直到目前还没有得到充分的证明。有理由认为，这种相对于认识而言的非存在确有其存在地位，

---

① 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第364页。

② 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第512~513页。

因为现在一般不否认它是宇宙的重要组成部分。暗物质的总质量是普通物质的6.3倍；在宇宙能量密度中占了1/4，同时更重要的是，暗物质主导了宇宙结构的形成。

暗物质有点类似于亚里士多德所说的以太或第五元素。当代物理学家克劳斯也赞成把它称做“第五元素”。他常说的第五元素“指的就是主宰宇宙质量和能量的暗物质”①。在20世纪70年代之前，它被称做“失踪的物质”。其实，这说法不太准确，因为它并没有完全跳出我们的注意和把握范围，只是用望远镜看不到罢了，只就此而言，它才是“失踪的”。它是构成恒星、天体的材料，并弥漫在所有的物体当中。暗物质在常识本体论中是典型的非存在，但根据新的物理学假说，它不仅存在，而且在宇宙中所占比例比人们通常相信的存在要大得多。黄祖洽先生说：“星系的总质量可以是发光部分的3～10倍，这说明在星系中，不发光却同样具有万有引力作用的‘暗物质’占质量的主要部分。”② “暗物质”之所以被过去视之为非存在，是因为它不像常见物质那样由原子组成。原子在所处条件下一定会发光，由原子组成的物质因此有有形可见性。正是有此特点，物质才被看做存在的，相反，不由原子组成进而没有发光性的暗物质自然被打入了非存在或虚无的冷宫。2001年发射的观测卫星WMAP观测到了微波背景的各向异性以及近期宇宙在加速膨胀，有学者据此推测：“一定有产生排斥力的物质存在，其密度在总密度中约占70%以上。它才是非重子物质最主要的组分。它的实质是什么还不清楚，也许和爱因斯坦当年曾经引入、后来又自认为错误的‘宇宙项’有关，也许是‘真空’的某种属性。”③

暗物质究竟由什么构成，尚在探讨之中，有的认为，它可能是由中微子构成的，有的认为它可能是由磁单极子构成的。克劳斯（L. M. Krauss）说：每一个候选者“都有它存在的好理由”④。中微子是一种奇异的粒子，数量极大，但它们的相互作用很微弱，是最暗的粒子，现在不知道的是：它是否有质量。在人工核反应堆里，每秒可产生10^{18}个中微子，但即使站在旁边，也感觉不到它们。既然如此不可知，又是如何被知道的呢？它们

---

① 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第3页。

② 黄祖洽：《现代物理学前沿选讲》，科学出版社，2007，第58页。

③ 黄祖洽：《现代物理学前沿选讲》，科学出版社，2007，第61页。

④ 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第293页。

是被推论出来的。例如，当一颗炸弹爆炸时，碎片朝各个方向飞去，质子和中子都朝上飞，如果是这样，要保持动量平衡，必定会有朝下飞的东西。面对这个事实，就有两种可能的解释，一是放弃基本粒子动量和能量守恒的原则，二是假设存在着未被看到的、但确实发射出来的朝下飞行的东西，正是它们带走了刚好缺少的动量和能量。物理学家一般认为，只有后一解释可行。后来费米把这种未被观察到的粒子称为中微子。由于它未被观察到，因此它应像中子那样是电中性的。由于它不能与核碰撞，因此又像电子，只是不带电荷而已。它与一般物质的相互作用是非常弱的。

还有推测认为，轴子也是暗物质的构成成分。它是粒子物理学家为解释对称破缺等问题而推测出的一种新粒子。克劳斯说："如果这个尺度与弱对称破缺的尺度相同，虽然轴子的相互作用像中微子那么弱，但在原则上是可以直接测量的。"[1] 尽管人们到处寻找，如到核反应器外面、到岩石等中去找，但 20 世纪 80 年代以前一直未见其踪影。后来，不仅"大统一理论的进展拯救了轴子"，而且通过研究，"突然之间，不可见的轴子具有可观察的后果，它可能构成主宰宇宙膨胀的暗物质"[2]。

还有人认为，暗物质中还包含有基本暗性粒子。这种粒子具有寿命长、温度低、无碰撞的特性。寿命长意味着它的寿命必须与现今宇宙年龄相当，甚至更长。温度低意味着在脱耦时它们是非相对论性的粒子，唯其如此，它们才能在引力作用下迅速成团。由于成团过程发生在比哈勃视界（宇宙年龄与光速的乘积）小的范围内，因此最先形成的暗物质团块或者暗物质晕比银河系的尺度要小得多，质量也要小得多。随着宇宙的膨胀和哈勃视界的增大，这些最先形成的小暗物质晕会合并形成较大尺度的结构，而这些较大尺度的结构后来又会合并进而形成更大尺度的结构，再后便有不同体积和质量的结构体系。

与暗物质密切相关的暗能量更为奇特。例如，它可以使物质的质量全部消失，完全转化为能量。宇宙中的暗能量是已知物质能量的 14 倍以上。尽管如此，它的存在地位仍为许多一流科学家如李政道等所承诺。他们推测：核能也许可以和宇宙中的暗能量相变相连。如果承认暗能量，那么多宇宙假设便又多了一个根据，因为这些宇宙可能以暗能量为能量。从关系

---

① 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 276 页。
② 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 276 页。

上说，暗能量和暗物质的共同点是它们既不发光也不吸收光。从微观上讲，它们的组成是完全不同的。更重要的是，像普通的物质一样，暗物质是引力自吸引的，而且与普通物质成团并形成星系。而暗能量是引力自相斥的，并且在宇宙中几乎均匀分布，于是在统计星系的能量时常常会遗漏暗能量。从作用上说，暗能量可以解释观测到的物质密度和由暴胀理论预言的临界密度之间70% ~80%的差异，因此它们是一种悬而未决的存在。

再来看负能量。它是狄拉克的一个发现。问题是：既然是负的，它怎么可能有物理意义呢？有什么理由认为它存在，并予以研究呢？经过严肃的思考，他将这个不受欢迎的解变成了理论物理学的一大胜利。他的天才思想是：那些负的能级的确存在，但通常被电子占据了[1]。

现代物理学所说的“弦”显然不符合已有本体论的存在标准，因而难以纳入存在的范畴。它是由维尼齐亚诺（G. Veneziano）于1968年为说明两个粒子在不同角度和能量下的散射概率而提出的一种猜想。他设想，存在着一种新的实在，即相对论量子力学的弦。普通的弦是由质子、中子和电子等粒子组成的，但这种新的弦则不一样，它被认为是组成质子、中子和电子的东西。据设想：它“可以形象地看做光滑的空间结构里的一维的微小的裂缝。弦可以是开的，有两个端点，也可以是闭的，像根橡皮筋。弦在空间中飞过时，会发生振动。每根弦可能处于无限多个可能的振动状态（或模式）的任何一个……它们是真正基本的东西，而且永远振动下去；它们不是由任何原子或其他物质组成的，它们的振动能量无处可去”[2]。他还说：“弦看起来很像点粒子，但最重要的是，它们不是点。”[3]形象地说，它是“能量弦线”，大至星际银河，小至电子和夸克一类的基本粒子都是由占有一定空间的“能量线”所组成的。尽管它没有被证实是存在的，但有一定的解释作用。较早时期所建立的粒子学说认为，所有的物质都是由只占零度空间的“点”状粒子所组成的，但是这种“粒子模型”却遇到了一些无法解释的问题。如无穷大问题，为什么存在引力的问题等。比较起来，“弦理论”的基础是“波动模型”，因此能够避开前一种理论所遇到的问题。如果这种所谓的弦真的是存在的，那么传统的存在

1　阿莱斯泰尔·雷：《新量子世界：幻象还是真实》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第202页。

2　温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第171页。

3　温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第173页。

观将作出根本性的修改，因为传统哲学所理解的存在一般具有粒子性或由物质材料构成这一要件，而弦则不是这样，但所研究的它又是存在的。

现在只能视之为非存在的东西还有反粒子（antiparticle）、虚粒子等。我们知道，原子核以下层次的物质的单独形态以及轻子和光子，都被称做粒子，反粒子是一种亚原子粒子，与普通物质的质量相同，而电荷或磁矩相反，如正电子是电子的反粒子，中微子无质量又不带电荷，以光速前进，从后面看它按逆时针方向自旋，而反中微子则按顺时针方向自旋。除了某些中性玻色子外，粒子与反粒子是两种不同的粒子。一切粒子均有其相应的反粒子，如质子 p 的反粒子是反质子，中子 n 的反粒子是反中子。1959 年王淦昌领导的小组发现的反西格玛负超子是 $\sum$ - 的反粒子。有些粒子的反粒子就是它自己，如 γ 光子、$\pi 0$ 介子和 η 介子。反粒子概念最先是由狄拉克于 1928 年为从理论上预言正电子而提出的，1932 年得到了安德森实验的证实；1956 年美国物理学家张伯伦（A. Chamberlain）在劳伦斯-伯克利国家实验室发现了反质子。研究发现，狄拉克的空穴理论对玻色子不适用，因而不能解释所有的粒子和反粒子。根据量子场论，粒子被看做场的激发态，而反粒子就是与这种激发态对应的复共轭激发态。可见，正反粒子是根据场论的观点而确立的，场的激发态表现为粒子，与之对应，场的复共轭激发态就表现为反粒子。虚粒子可以这样描述：以一个光子为例，它可借助足够的能量变成一个虚电子 - 正电子对，这些粒子只能在极短的时间内存在，然后重新结合，变回一个光子，这种短暂的过程叫做虚过程，通过借来的能量而产生的粒子叫做虚粒子。

再来看庞加莱回归。它指的是一种违反传统量变质变规律的反常回归现象，根据传统的观点，它无疑是一种非存在。因它是由数学家、数学物理学家庞加莱所证明，因此是以他的名字命名的一个定理。传统观点认为，一事物从初始状态出发经过一个时间段的变化之后会进到一种新的状态，撇开后面的状态不说，可把它称做最终状态。由于在从初始状态到最终状态的转化中，系统受到了内外各种作用的影响，因此两状态有很大的不同。尤其是，尽管存在着圆圈式运动，如事物经过一段时间的演变后似乎又回归到了它的起点，但从质上看，最终状态不可能完全等同于初始状态，因此质与量两方面都相等的回归是不可能发生的现象。换言之，这种现象过去和现在一般被当做是非存在。而持庞加莱回归论的人认为，尽管初始状态与最终状态不可能完全一致，但只要等待足够长的时间，便可看

到这样的结果，即前者回到后者的位置和速度是可能的，或者说，两者在位置和速度上看不出太大的差异。这意思说，系统将来的行为不会因为状态上任意小的变化而产生很大的影响，它在回归为原始状态以后的行为被期望与它最初从这个位置出发的行为是完全相同的[1]。当然这只是一家之言。不过它引出了一个新的非存在对象问题：即世界上是否存在着完全的回归现象。

“非物质”从字面上看指的就是一种较典型的非存在。为了解释宇宙的形成和构成问题，追求解释圆满性的诸科学不仅需要承认物质的存在，而且还需要承认冷暗物质和热暗物质的存在，甚至假设非物质的存在。克劳斯说：“如果将形状参数的结果和星系团演变的结果合并，所得出的结论似乎很清楚：少量热暗物质的加入不能解决与星系团演变有关的问题。虽然冷暗物质是唯一与整体形状参数、富星系团密度和宇宙微波背景辐射各向异性一致的模型，但这种一致性仅在物质密度低于闭合密度50%的情况下才出现。如果宇宙真是平坦的——如膨胀和近来宇宙微波背景辐射数据的结合所指出的——某种非物质的东西必须补上这个差异。”[2] 现在知道的是：只有承认有这种非物质的东西，才能较圆满地解释宇宙学的许多问题，但它究竟是什么，除了知道它们不能被看到、摸到，别的就只能靠猜想。克劳斯还根据“新的宇宙‘标准模型’”指出：构成宇宙的东西“包括三个部分：正常的物质，也许构成一个平坦宇宙能量密度的5%～10%；暗物质，由某种非重子构成，构成一个平坦宇宙能量密度的30%～50%；真空能量构成一个平坦宇宙能量密度的50%～70%”[3]。总之，基于已有的一些研究可以得出的结论是：“宇宙中主要的‘东西’也许根本不是物质。”[4] 这里所说的“物质”尽管不是我们的哲学中所说的那个作为最高范畴的物质，但也并非没有一点关联。例如，至少可以说，宇宙学这里所说的物质是我们所说的物质的主要表现形态，是存在的主要样式。如果未来的科学真的能证明上述结论，那么我们的哲学的物质观、存在观必将迎来重大的调整和变革。“非物质”对于我们来说一点也不陌生。哲学史上的各种形式的二元论一直坚持不懈地论证：世界上，尤其是人体

---

① 参阅阿莱斯泰尔·雷《量子物理学》，唐涛译，江苏人民出版社，2000，第136～146页。
② 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第238页。
③ 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第249页。
④ 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第249页。

中，除了物质的东西之外，还有非物质的精神。它之所以是非物质的，首先是它不能被人看到、触摸到，其次是它没有广延性但又能思维。不难看出，哲学中所说的非物质东西的特点是无广延。现当代宇宙学中的非物质也有这样的意蕴，如虚空的空间。但现代科学又认为，这些非物质的东西并不因为不是物质而成了子虚乌有。非但如此，它是构成宇宙的主要成分，并且有自己的能量，即虚空能量。这些在传统的科学和哲学看来无疑都是非存在。

我们再来看虚空和真空能量。现代宇宙学认为，虚空空间本无一物，所以当空间膨胀时，仍是无物。因此之故，它能保持不变，然而它并非不存在。非但如此，它还提供了宇宙所需的大部分能量。克劳斯说："虚空的空间能为宇宙原动力提供主要的能量。记住，粒子物理的基本理论指出，如果虚空的空间有能量，这个能量应当极大，比今天正常物质的能量要大 120 个数量级。"[①] 这个结论似乎极其可笑。但一些宇宙学家对此却坚信不疑，并根据宇宙的年龄、构成暗物质的重子、物质的成团作为尺度的函数、宇宙微波背景辐射以及最近对 La 型超新星的观察资料等对之作了大量的论证[②]。克劳斯说："在最终的宇宙学意义上，真空可能主宰着宇宙的能量，决定宇宙的命运。"因此许多人相信它存在[③]。但它现在还只是一个猜想，"它们不是十分有说服力，至少发人深省"[④]。

超导体与超流体也是传统观点解释不了的非存在。通常情况下，电流在导体中不可能没有任何阻力地流动，因此传统观点认为，超导性是不可能的，是非存在。同理，超流性，即液体可以沿着一个管道流动而没有任何摩擦，也是如此。而随着量子物理学和有关科学技术的发展，这类性质或有此性质的超导体和超流体不仅被证明是存在的，而且正在被开发利用，以至于转化为对人有用的生产力。科学已证明：这两种特性都与物体在很低温度下的行为有关，一个超导体允许电流在其中没有任何阻力地流动，如流动到永远，一个超流体也可在一个管道中没有摩擦地流动。1911 年，荷兰科学家昂内斯在用液氦冷却汞时发现：当温度下降到 4.2F 时，水银的电阻完全消失。这种现象后被称做超导电性。

① 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 49 页。
② 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 250 ~ 256 页。
③ 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 359 页。
④ 劳伦斯·克劳斯：《第五元素》，杨建军等译，上海世纪出版集团，2005，第 363 页。

超导材料可以被分为：高温超导材料和低温超导材料。高温超导体的发现迄今已有16年，而对其不同于常规超导体的许多特性及其微观机制的研究，仍是相当薄弱的。其表现是没有一个单一的理论能够完全描述和解释高温超导体的特性，同时尚没有统一的、在各个不同体系上普遍可行的“本征”实验。

希格斯粒子是粒子物理学家们正借助欧洲粒子中心的大型强子对撞机实验研究的一个假设的存在样态。如果它真的存在，那么粒子物理学的许多问题便可得到合理的解释。20世纪以来的微观世界研究告诉我们：分子由原子构成，原子由原子核和电子构成，原子核又由质子和中子构成，而质子和中子内又有夸克之类的微观粒子。大多数粒子是有质量的。如果是这样，作为构成万物之关键因素的质量又从何而来？为回答这一问题，英国科学家希格斯于20世纪60年代提出了一个假说，认为质量之后存在着一种粒子，这种粒子就是质量之源。其他粒子在此粒子构成的东西中存在和发挥作用，如受其作用而产生惯性，直至形成了质量。人们把它称为希格斯粒子。到目前为止，希格斯粒子的存在只是一种假设，因为在各种类型的实验中，它从来没有被观察到，它无论如何都不出来。因此探寻希格斯粒子就成了粒子物理学的一项重大课题。人们试图借助超大型的强子对撞机找到它的踪影，直至认识它的庐山真面目。很显然，在这一目的没有达到之前，希格斯粒子只能留在存在与非存在的边缘。

毋庸讳言，传统的本体论，尤其是其中关于存在标准、存在的一般规定性的理论是建立在常识、民间物理学、充其量是经典物理学关于实在的看法的基础之上的，是从中抽象出来的。当本体论面对各门科学尤其是粒子物理学和宇宙学的新成果时，必然是捉襟见肘、狼狈不堪。我们在本章第三节和本节的粗略考察与分析就足以说明这一点。随着考察和哲学反思的深入，还将有更多、更重要的问题暴露出来。首先值得我们注意的是，要形成关于存在内涵和外延的更为科学的概念，既要注意到不同存在程度即实在性程度的对象，同时还要坚持存在的开放性原则，当前要充分认识到的是存在的多样性，再不能像过去那样只关注有形物体的存在。其次，在承认存在的多样式的前提下，不仅要加强对过去已知的有形物体的存在方式的研究，而且要关注对渺渺观、渺观、微观、宏观和宇观事物的存在方式的探讨，因为只有注意到更多更全面的存在者及其存在样态和方式，才有可能抽象出更为全面的存在概念。再次，加强对那些悬而未决的存

在—非存在对象及其科学理论的哲学反思。很显然，本节所初步考察的暗物质、非物质、弦、反粒子等只是科学正在探讨的悬而未决的对象的冰山一角。对它的关注和研究，在某种意义上就是对非存在的研究。因为它们相对于传统和常识的观点都是典型的非存在形式。科学对它们的重视足以证明海德格尔的观点的合理性。毫无疑问，科学的确是离不开非存在的，科学命定要乞灵于无。最后，对悬而未决对象的进一步的科学和哲学探讨不仅会推进科学本身的发展，而且会导致本体论的飞跃。因为如果目前是悬而未决的存在—非存在对象，在未来被证明是有存在地位的，那么由于它们的存在方式极其特殊，因此我们就必然对存在本身作出新的探讨，以能与新的科学事实保持一致。这样一来，我们在获得关于存在样式的新的认识的基础上，将对存在的一般意义获得新的、更深刻的认识。当然，我们又应该意识到，在推进有关认识的过程中，无论是科学和哲学都将面临前所未有的困难和挑战。例如，无论是我们认识得较多的基本粒子，还是这里所说的悬而未决的存在—非存在对象，它们自在的存在方式在现有的科学认识水准之下，都是一个谜。因为尽管用经典物理方法可以捕捉到粒子，并了解其单个性质，但是这里所得到的信息仍是宏观的，而不是关于粒子本身的。因为观察者及其所用的仪器、意识、语言都是宏观的，微观对象尽管本身是微观的，但它们对科学家的显现始终是宏观的。这就是说，微观的东西即使存在，但对我们人来说，是始终遮蔽的。对于进入系统（如原子、分子等）中的粒子来说，我们更难找到它的踪影。因为它以场的形式存在着，例如，当两个电子形成一个电子系统时，它们在位形空间的定义域被重叠在一起了，以致难分伯仲。即使是粒子 0，也不能说它处于 0 态，同样，粒子 1，也不能说它处在 1 态，也不能说粒子 0 自旋向上，粒子 1 自旋向下，如果一个双电子系统正处在分离中，我们也无法判断：正离去的电子是该系统中的哪一个。即使一个在地球上，另一个已离去了数亿光年，但它们的交换仍共存于同一个基矢表达式之中。因此可以说，多粒子系统中的个体没有独立存在的意义，只有表征整体性质的组合态矢才有独立存在的意义[1]。既然如此，要用传统方法去表示多粒子系统中的粒子的位置和动量就变得不可能了。再则，如前面所述的原因，通过仪器所显现出来的实在不是粒子本来的相状，而是建立在主体间性基础上

---

① 洪定国：《物理实在论》，商务印书馆，2001，第 224～225 页。

的实在，因为离开了主体及其观察，它便不复存在。这种存在是现象学所说的高阶存在，是向我们敞开的存在，而粒子本身的存在样式、相状、特点、本质等却是我们难以企及的。这不能不说是当前科学和本体论的一个缺憾。其实，那些悬而未决的对象对我们也有同样的问题。怎样克服这一不足，当然是科学和哲学应予重视的一个课题。

第五节 常见的存在观向何处去？

大多数正常的人，不管其智力是高还是低，是科学家还是普通百姓，在其表层心理后面的深层结构中一无例外地隐藏着大致相同的存在观，即对存在的意义、标志、特点，区分在与不在的标准等，都有大致相同的看法。我们不妨借用和改造心灵哲学、心理学和人类学、动物心理学中的一个专门术语：“民间或大众（folk）心理学”，将上述存在观或本体论称做“民间存在观”。它潜藏于人的心底，而必要时外显于人的评判、解释和预言活动之中。例如，当任何人听到有关于上帝、天使、鬼怪、飞人、飞马的故事时，都能对之存在与否作出判断，即断言它们不存在。为什么会是这样呢？因为他们的存在观大致相同，其核心是这样的存在标准：有形、可见或可观察（百闻不如一见、眼见为实）、有个体性、有时空定位即为存在，反之，即为不存在。不管其形式多么千变万化，都逃不脱亚里士多德所概括提炼的“个体或实体中心论”。我们先用图表拓扑如图 22－1 所示，然后略作说明。

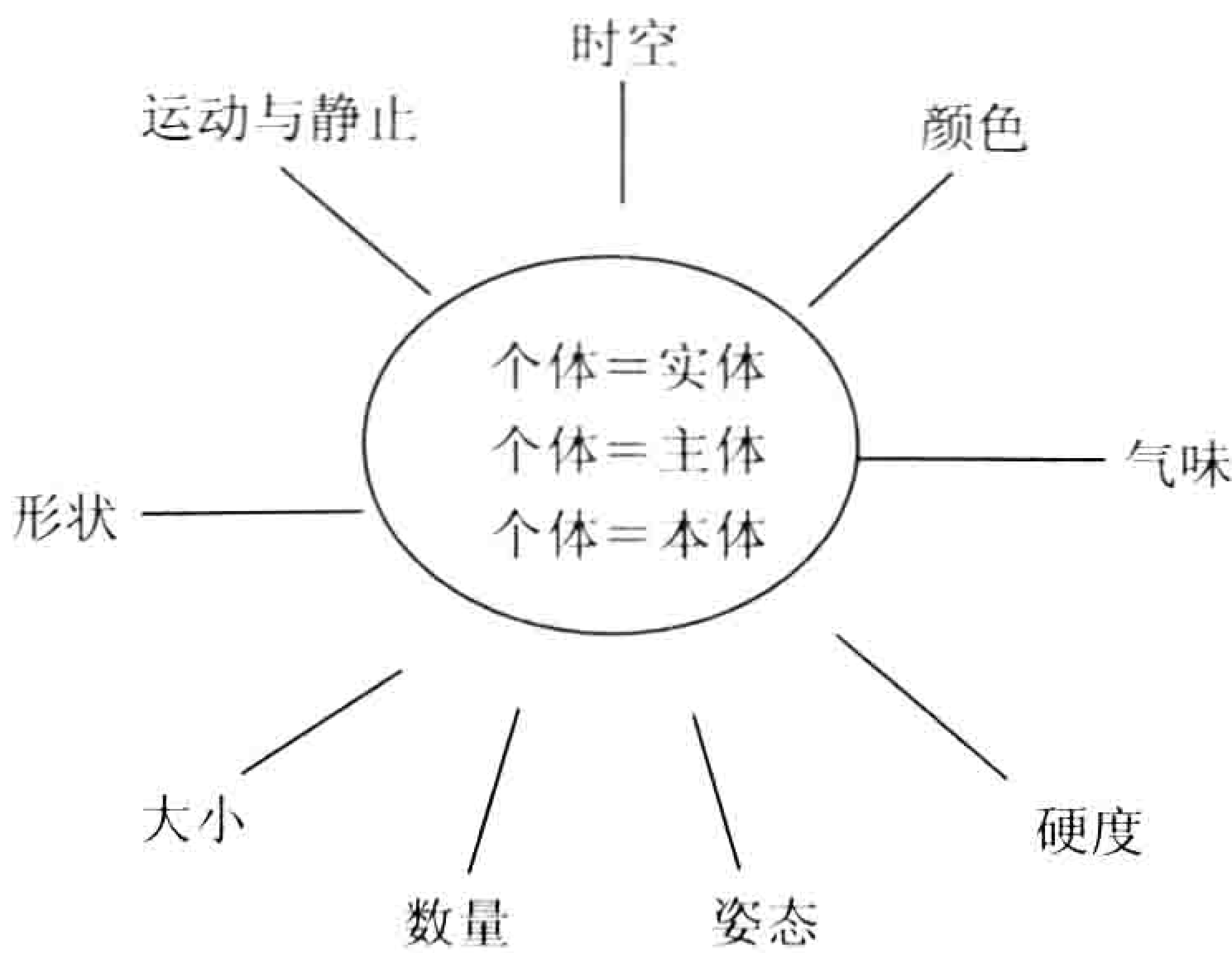


图 22－1 个体或实体中心论拓扑

根据这种存在观或本体论，能独立存在的第一实体是个体，而个体就是本体或实体或主体。它能支撑各种属性，因此是实体或本体，它能变动、变化，因此是主体。而属性一经由实体表现出来也是有或在，即依存于某个体之内或之上。但这种在没有独立性，因为离开了实体，它们就在不起来。就此而言，它们有第二性的存在。

这种存在观不仅适用于现代物理学所说的宏观个体，如一个人、一棵树、一座山、一个星球，而且适用于构成个体的部分，以及部分的部分乃至极微，因为部分在特定的层面也是一个个体，另外它还适用于宏观个体所构成的宇观乃至整个宇宙，因为一个宇宙是一个大个体。个体中心论之所以适用于宇观与微观，乃至胀观和渺观，是因为人们的存在观是以个体为基础而建立起来的存在模型。这种存在观的实质在于：判断一对象是否存在，关键看里面是否有一个有质碍性、实心性、主体性的东西。有了它，就有个体及属性的存在，否则就不存在。基于这种存在观，光、闪电、露、烟、雾、云等都不仅被看做非存在，而且看做非存在的典范。因为它们常被当做说明不存在事物之特点的喻媒，如要说明某不存在的东西，常打比方说：它如露亦如电。

面对物理学的最新发展，这种存在观的问题日益彰显出来。因为根据它，物理学中所说的光子等基本粒子就都没有存在地位，只占据零度空间的粒子的存在似乎是难以理喻的，没有质量的粒子更是如此。因为它们尽管可分，但其部分并不像把几根甘蔗捆在一起变成一捆甘蔗那样，即不能成为一个个体，也不是一个实心式的东西，它的表现形式、相状完全不同于可见的有形之物。但它们作为理论态又确实存在，至少是“有”的。尽管在捕捉它们时，它们会受到干扰因而被改变，但可以肯定的是，毕竟客观存在着被干扰、被改变的实在，而且正是它们引起了我们的干扰和观察。用哲学的术语说，作为高阶现象的量子世界（事件态）之所以显现在观察者面前，除了离不开相应的工具、认知结构之外，还因为自在实在世界中的某种客观的实在、力量（理论态）对观察者有刺激作用。如果理论态和事件态都是“有”的，那么传统的存在观便是有问题的，必须松绑、开放，以能包含更复杂多样的存在方式。即使不完全否弃这种存在观，也只能把它看做对一种存在方式的反映，或关于某种或某些存在者的存在观。除这些存在者及其存在方式之外，存在还有很多形式、很多层次。传统的存在观之所以狭隘和片面，根源在于它是从实物性、可见可触的个体

事物中抽象出来的。由于样本太少，当然不可能形成较全面的观点。

牛顿对微观粒子及其所组成的世界的解释也属传统存在观的一种形式，体现的仍是亚氏的个体中心论，只是他设想出了一种力，即吸引力。通过它，不同粒子组成了一个有新的时空和运动的高一层次的主体。牛顿说：“最小的物质粒子被强的吸引力粘在一起，组成效能较弱的大粒子，其中的很多还可以黏聚形成效能更弱的更大的粒子，如此多方地继续下去，最终形成化学作用和自然物体的颜色所依赖的最大粒子，而这些大粒子则通过黏结形成可以感觉的实体。”① 这其实是我们设想其他能存在的东西的普遍模式，如社会实体、思想实体要存在，必然有其组成部分，同时有把它们粘在一起的“胶水”，或拴在一起的绳子，就像自然物质由永恒不变的粒子构成、粒子通过一定的力组合在一起一样。温伯格正确地指出：“遗憾的是，这样的牛顿风格的物理学尽管还有更多的成功，却已经走到了尽头。”② 以此为根据、为模型的一般存在模式也是如此。因为最典型的是，“在解释化学反应和亲和性时，把原子当做在相互吸引和排斥的力的作用下运动的牛顿粒子，物理学家不得不为原子和力作出许多任意的实际上不可能出现的假定”③。这也就是说，带着常识的存在观去观察微观世界，必然导致两个后果：一是对不存在的东西作出任意的假定，以致人为地在宇宙中增加实在，犯头上安头、脚下安脚的错误；二是把本来存在的、但不符合常识存在标准的东西看做不存在的，犯削足适履的错误。

后来兴起的量子力学除了有纠正经典物理学错误的作用之外，同时还有修正常识存在观之偏颇的附带意义。就对原子的认识来说，卢瑟福（E. Rutherford）的原子模型认为，原子由原子核和电子组成，原子核很重，占有原子质量的大部分。电子与原子核之间有库仑引力，只有不停绕核运行，才不至于被其吸引过去，这类似于行星绕太阳运行。外层电子运行轨道半径就是原子的大小。原子内部是极其空旷的，因为原子的大小（半径）在 10^{-8}厘米量级，其原子核的大小（半径）在 10^{-13}厘米量级，二者相差极远。后来，在上述模型的基础上又出现了玻尔模型，

---

① 牛顿：《光学》，转引自温伯格《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第9页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第9页。

③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第10页。

它改进了卢瑟福模型[①]。量子力学后来的发展表明：“轨道”这种纯粒子性概念已失去了意义，必须用新的能反映波粒二象性特点的波函数概念来描述电子在原子内的运动状态。根据这种新的观点，人们不可能知道电子在原子内的精确位置，只能知道它在其中各处可能出现的概率。再如，中子中的自由中子会发生衰变，如衰变成质子。但何时衰变，是无法知道的，人们只能知道它在一定间隔时间内发生衰变的概率有多大。由于这种概率性和统计性，人们便无法知道一个中子经过 t 时间后，是否还存在，只能知道它存在的概率。温伯格说：“爱因斯坦的狭义和广义相对论永远改变了我们对空间、时间和引力的认识。量子力学则更彻底地与过去决裂了，连我们用以描述自然的语言也改变了，我们学会了说波函数和几率，取代了其有确定位置和速度的粒子。”[②] 尽管应承认：实心性的、有质碍性、不可透入性的东西及其所组成的实心性的实物是存在的，是一种存在者的存在方式，至少在宏观世界是如此，但渺观、微观、宇观世界的存在者肯定不是这个样子。根据对世界的新的认识，构成微观乃至渺观、渺渺观世界的成分以及组合方式与宏观世界的情形大不相同。例如，它们不再是实物性粒子的堆积，不是积木式的构造。这就是说，微观世界中有东西存在，但存在的方式是常识的存在观不可设想的。根据宇宙学中的新的弦理论，构成世界的基本元素如电子、质子、中微子、轻子、强子、胶子等的东西不再是点粒子，而是类似于振动的弦一样的东西。加来道雄说：“构成宇宙的让人困惑的各种亚原子粒子类似于在小提琴琴弦上演奏的音调，或在鼓膜上演奏的鼓点。”[③] 这种猜想与佛教对构成宇宙极微的猜想何其相似？那些极微不是分蛋糕分出的实体性部分，不是静止、固定的部分，而是刹那生灭、刹那变化、川流不息的点，即点刹那。严格说来，说这些存在物像点，还不准确，因为点让人想到的是有质碍性的实物，而电子、中子等的真实的存在方式和相状则像弦，像音调。这些东西是有，但没有能持续哪怕一瞬间的可让人分辨的形象和特性，它们处在一刻也不停的生灭变化中。即使现在仍可把质子、电子、中子等称做点粒子，但人们发现：它们像光一样，同时具有波动性。正是由于有波动性，这些粒子又会表现出隧穿现象，而隧穿现象是物质波动的一种普遍属性。该现象是量

---

① 陆埮、罗辽复：《物质探微》，科学出版社，2005，第19页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第1页。

③ 加来道雄：《平行宇宙》，伍义生、包新周译，重庆出版集团，2008，第13～14页。

子“粒子”不同于经典粒子的惊人之点。所谓“隧穿”是指这类粒子可穿过能量禁止的区域，即能“势垒穿透”。在量子世界，与此相关的隧道效应是很平常的一种量子效应。如果量子粒子也是存在者，我们在抽象存在的一般规定性时，就不能再把点状物、有形体物当做存在的标准样本，而应考虑到这些新的存在方式，不然就要犯以偏概全的错误。事实上，民间和传统哲学的本体论所设定的存在的意义或标准一直生活在这种错误中。

在古代物理学和常人的观点中，光是典型的或标准的非存在，因为它不具备一般存在物的形体、质碍性等特点。而在现代量子力学看来，它不仅是存在的，不仅有自己的能量和作用，而且还构成了一种特殊的存在方式。当然它被描述的存在方式，在常识的本体论看来是不可设想的，因为它被认为是一种既具有粒子性又具有波动性的存在。不仅如此，它与电子有密切的关系，如光的电磁理论认为，光是以电磁场传播的电磁波。再就电子来说，电子尽管是一种存在，但不是一个实体性、个体性的东西，而表现为奇特的波函数行为，不仅如此，任何一点的波函数值代表的是电子在那个点或附近的概率。这是因为，电子是某种类型的波，其波长与电子的动量密切相关。如果说这种看法在德布罗意那里还只是一种猜想的话，那么到了 1925 ~ 1926 年的薛定谔那里，关于电子波的模糊思想则变成了精确而和谐的数学形式。薛定谔思想的核心是他的动力学方程，此方程描述了任何给定的粒子波随时间变化的方式。这一方程还表明：穿过虚空空间的电子可以被描述为一个波包，即一起传播的小束电子波，这样的波打在原子上会破裂，破碎的波将沿各个方向散开。后来，波恩又试图用概率解释这种奇特的波函数行为。在他看来，电子不会破裂，但可以朝不同方向散射。哪个方向的波函数值最大，电子在那个特殊方向散射的概率就最大。换言之，电子波是不属于任何事物的波，任何一点的波函数值代表了电子在那点或其附近的概率。

夸克被认为是构成世界的更基本的成员，如被设想是质子的基本组分。盖尔曼最先把它称做夸克（quark），以为它是构成物质的最基本结构，也可叫做微点，极相似于佛教中所说的“极微”。在夸克理论产生之前的主导理论是“原子核内民主”论。后者认为，在原子核内，所有粒子如质子、中子等都是平等的，没有哪种比另一种更基本。夸克理论与此观点尖锐对立，它认为，基本粒子由新粒子即夸克组成。这是一种组分模型

理论，在一定时期内，曾被看做异端邪说。茨威格关于夸克的原创理论被拒绝在美国发表就是该理论最初的命运。直到该文完成后的20年，才得以发表。现在，它所提出的观点被认为是“再明显也不过的了”。当然夸克在目前还只是一种理论实在，因为只是有迹象表明它存在，而实验上还没有找到直接的证据。有一种观点认为，它被禁闭在粒子里，因此即使存在也不可能被观测。但另一观点认为，如果是存在的，就一定会显露其存在的蛛丝马迹。例如，如果能测到其分数电荷，那么就有理由认为它存在着。这方面的实验已有初步进展，如美国斯坦福大学的费尔班克小组1977年做了类似油滴实验的超导铌球实验，发现一个铌球的电荷为（0.337 ± 0.09）e。后来的重复实验又不断找到了多个分数电荷事例，但问题是还没有别的实验重复这个结果，总之，其存在仍有疑义。不管怎样，人们解决夸克是否存在问题的思路是对的，即试图通过寻找其作用力来弄清其存在地位。

如果夸克是存在的，那么无疑又会在我们的存在观中增添一种新的存在方式。据说，它不是一个单元式的个体，不符合关于存在的传统可感标准，但它有存在地位。它是被推论出来的，因此推论也可看做有一定可靠性或或然有效性的存在标准。如“1905年，爱因斯坦推测光子的存在，靠的是5年前普朗克提出的成功的热辐射理论”[①]。同样，借助推导，科学界有许多人承认了夸克的存在。例如，量子力学已认识到：“最轻的夸克叫u和d（即上和下），电荷分别为$+\frac{2}{3}$和$-\frac{1}{3}$（以电子电荷为-1）……质子与中子的质量几乎相等，是因为它们的质量大部分来自把夸克束缚在一起的强力。……所有这些夸克和电子都是不同场的能量束，它们的性质是由那些场的性质决定的。”[②]

毫无疑问，这里涉及了一个关键的本体论问题，即判断一对象存在的标准是什么？怎样才能证明一对象是存在的？量子力学有自己的思考和回答。温伯格的上述观点其实包含了它的部分答案。一般来说，要证明粒子存在与否，可诉诸两种方式。一是直接证明，即通过实验去观测，看能否观测、弄清它们的构成成分及结构，如已知的光子、质子、中子、电子等

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第22页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第26页。

之所以被确认为存在的，就是因为人们已通过实验“看到了”它们的内部结构和基本性质，例如，人们知道它们的自旋状况（是1或$\frac{1}{2}$或0）、质量、寿命、主要衰变方式等，如γ粒子的自旋为1，质量为0，寿命为稳定等，光子的粒子为r，自旋为1，统计为玻色，作用力为电磁作用。二是通过作用力推测其后的物质存在。例如，如果能测量到某处有电磁作用，就可推断其后有产生这种力的粒子及结构存在，同样如果能发现强作用、弱作用，那么就可推测其后有质子、中子存在，有中微子参与的过程，有粒子衰变过程发生。

“场”在被物理学发现之前和之初，肯定被认为是非存在，但后来被看做比个体物质更真实的存在。例如，就太阳的引力来说，太阳不是直接吸引地球的，而是通过产生一个场即引力场实现的，正是这个场生成了一个作用于地球的力。

由上可知，万物的存在中至少又多了基本粒子和场这样两种存在。在爱因斯坦那里，这表现为“一种自然的二元观：自然界存在着两样事物，一是粒子，……另一种是场”。后来的量子力学将两者统一起来了。温伯格说：“像电磁场那样的能量和动量是以一束束的形式出现的，那就是我们知道的光子，它们的行为跟粒子完全一样，只是碰巧没有质量罢了。”[①] 有了场的科学概念，便能解释作用力的形成和传递机制。量子电动力学是粒子物理学中最成功的理论之一。它告诉我们，作为力的传递者的电磁场是一种矢量场，其相应的粒子即光子是一种矢量粒子。后来杨振宁和米尔斯在此基础上试图提出一种能解释各种作用的统一理论，即规范场理论。它认为，传递作用的场是矢量场，也称规范场，与这种场相应的粒子被称为规范粒子或矢量粒子，自旋一宇称为1^-。作为作用力传递者的规范粒子，其质量为0，正如同光子那样。

爱因斯坦的相对论还告诉我们，常识存在观以长度、形体、体积等空间特性为存在的标志尽管在一定时空条件下是对的，但有严重的以偏赅全的问题。爱因斯坦认为，物体的空间特性（时间、质量、能量）是相对的，当物质接近光速时，其物理特性会发生改变，如长度、体积等会变化，长度和速度的关系可用数学公式来说明：$L_v = L_0\sqrt{1-(V^2/C^2)}$。这

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第113页。

意思是说：运动物体的长度是静止物体的一个百分比。也就是说，当物体以光速运动时，其长度等于零，甚至体积也会消失。到了这种运动状态，距离也不存在，如美国的华盛顿和中国的北京之间没有任何距离，一个人可同时出现在两个地方。在这样的坐标系中，远近距离、物体大小、来去、等都是幻觉。当然如果到了牛顿的时空观中，回到我们原来正常的物理运动速度之中，距离长度等时空特性又是实在的。例如，同一个有形体性的肉体，以光速或超光速的速度运动，它就不会以原来的物质形态表现出来，它不再会被人们看到。如果是这样，它还存在吗？肯定存在，只是存在的方式发生了变化而已。这说明：存在的东西不一定非要有形体性，非要占有广延。另外，在不同光波下显现出来的同一人体的表现方式也是不一样的。如当人体进到红内线之下、X 射线下、显微镜下，它的形态与原来的大不一样，甚至根本不同，有时会以“无形之形”表现出来。

总之，量子力学等新兴自然科学的有关成果不仅从科学上揭示了客观世界的内在奥秘，而且还是一本本打开的、有待于哲学去咀嚼、消化的新本体论教科书，是传统的有无之辩不能不关注的新案例或“反常”。它们尽管没有完全证伪传统哲学和常识的本体论，但至少揭露了其局限性。它们告诉我们：传统的个体中心论、实物中心论充其量只适用于台球和行星之类的物体，而不适于说明世界上的其他许多对象的存在相状。许多物理学家指出：“我们必须放弃用日常熟悉的术语，如波和粒子，来描绘原子尺度上物体的运动的想法。”[①] 因为日常经验设想的存在要么是波，要么是粒子，或波粒二象性。但它们对微观世界是不适用的，因为“一个光子跟我们见到过的任何东西都不一样。……对于量子物质来说，……它们的运动不像台球那样，可以通过某种精确的绘图方式展示出来”[②]。“在量子力学领域，光和电子，实际上包括所有其他量子物质，都按同样奇怪的量子力学方式运动。”[③] 量子力学世界中的物体是一般的图式完全无法理解的。具体表现在，它们的存在方式再不能用原来的粒子或胶的模式来理解，而是一种完全不同于这些东西的存在，其运动或行为也是极其怪异的，不同于已有的运动方式。“原子尺度上”，物质的量子力学行为是

① 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第5页。
② 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第5页。
③ 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第6页。

“奇怪”的[1]。其奇怪之一是：对它们，“我们无法解释得更多了，我们只能描述量子的东西表现出来是什么样子”[2]。“量子力学不允许我们看到量子粒子的运动。”[3]“在量子力学中，路径这一概念不再有效。”[4] 其最根本的不同于经典物理客体的地方就是它们具有不确定性。宏观世界的事物遵循决定论规律：任何事物，只要知道它们现在的位置和速度，就可对它们以后的任一时刻的任何运动状况作出精确的预测。而微观客体只遵循统计决定论规律。

温伯格也认为，在量子力学中，一个粒子可以处于这样的状态，既不在这里，也不在那里；或者它的自旋既不是顺时针的，也不是反时针的。同样奇怪的是，在量子力学中，可能有那样的粒子，它既不是确定的电子，也不是确定的中微子，只有等我们测量了能够区分二者的某个性质（如电荷）时，才能认定它是什么[5]。这说明它的自在的存在方式完全不是已知物体的存在方式，而且与显现给科学家的存在方式是根本不同的。就力和粒子来说，力不是一个主宰性个体，粒子也不像通常想象的那样存在于一个像空框子一样的时空之中。尽管新的模式中仍承认粒子和力，但在那里，“粒子间的力只能来自与其他粒子的交换。而且所有那些粒子都是各种类型的场的能量束，或者叫量子”。而场是空间本身的应力，如电场或磁场[6]。他说：“物质与力之间的差别基本上消失了；任何粒子都可以充当某个力的作用的检验者，而它们的交换也能产生其他的力。”[7]

在打开的新的本体论图景中，以个体中心论或实体中心论或物质中心论为主干和标志的传统本体论在从小波球到行星的有限界域可能没有完全丧失它的解释效力，但在它们之外的广大范围内则必须从头开始。用温伯格的话说，科学的新的发展提出了创立新的世界观或本体论的客观要求。他说：“相对论与量子力学的结合，产生了新的世界观，在这种观点之下，物质失去了中心的地位，取代它的是对称性原理。”[8] 这一表述极为精辟。

---

① 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第6页。
② 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第14页。
③ 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第15页。
④ 安东尼·黑：《新量子世界》，雷奕安译，湖南科技出版社，2005，第16页。
⑤ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第115页。
⑥ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第20页。
⑦ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第113~114页。
⑧ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第1页。

因为传统的关于存在模式的观点，无论是常识的，还是从亚里士多德以来的哲学和科学，都是这样设想存在的：一个特定空间和时间框架中，居住着一个有如此大小、形状、样子的实体或物体或个体。而它作为实体又支持着它的一切属性。整个世界就是由这些个体构成的。也可以这样表述：在一个似河床一样的过程中，滚动着一个个个体。此即前面所说的个体中心论或个体优先论。而新的存在模式是以对称性原理为基础的。它认为，不存在一个主宰性的、个体性的实体，即使是在固体之中，也不存在居中心的个体，里面包含的是有序排列的原子或微观粒子。原子的每种排列都有一定数目的对称元，原子的排列有取向变化，但又表现出没有移动的样子，旋转就是这样的对称元。其他的对称元还有平移、反射和反演。固体中所存在的对称元决定了它的外形和物理性质。温伯格强调："这里所说的对称性是内在对称性。对我们来说，这种对称性比作用在寻常空间和时间的那些对称性（如广义相对论的相对性）更加陌生。我们可以想象，每个粒子都带着一个小刻度盘，盘上刻着'电子'、'中微子'、'光子'、'W'等粒子，指针指向这些粒子或者指向任意两个粒子之间。内在对称性说的是，当我们以一定方式转动刻度盘时，自然定律会表现出相同的形式。"[1] 概言之，"物质在物理学中失去了中心的地位：留下的只有对称性原理和波函数在对称变换下可能的不同行为方式"[2]。

量子力学等科学给本体论的启示还表现在：尽管一切实在都存在着，但存在的方式不止一个，同理，描述存在的方式也必须有灵活多样性。温伯格说：量子力学"引来了一种崭新的描述系统状态的方式。在量子力学中，我们谈的是所谓波函数的数学结构，它只能告诉我们各种可能位置和速度的几率"[3]。经典力学则认为，应该提供一种数学机器，它能让人根据任何系统的粒子在某一时刻的位置和速度，以及有关的知识，去计算它们在未来时刻的状态。这充其量只能是存在的一种方式，因为世界中事物的存在方式多种多样，不只是牛顿的粒子和力所组成的模式。换言之，物质不再是由力和它所拴在一起的粒子组成的统一体，而是由电子和原子核相互作用所组成的复杂现象。还必须注意到，在多种存在方式中有些粒子的存在方式还有让人不可捉摸的感觉，因为它们不同于已有粒子的存在方

---

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第116页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第112页。

③ 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第55页。

式。它们具有奇怪的特征，让人无法琢磨。它们活跃在我们不甚了解的次原子领域。例如，“一些粒子只能在高能量加速器……启发的剧烈撞击中存在极短的时间”，在大约存在一微秒之后，它们又会变回能量。它们似乎处在无有之间，一会儿从无中出现，一会儿又回归于无，但这个过程是物理的。简森说：“新粒子的产生并不是什么魔术，而是由碰撞中的能量引起的。科学家已弄清楚这个物理过程。”[1] 看来，哲学的本体论面对这些新的事实，必然要面临一种两难抉择，要么否认它们存在，要么重新思考乃至修改我们关于存在的标准。面对它们，我们必须再一次提出本体论的老问题：究竟什么是存在？或“存在”的意义是什么？

这类问题尽管形式上没有变化，但面对新的事实，其内容却发生了重大变化。如果本体论尤其是其中的有无之辩要向前发展，无疑必须基于新的事实作出新的回答。笔者的初步想法是：从否定的方面说，过去的以实体或个体中心论为标志的存在标准理论只适用于大千世界中的有限的存在者，而不具有普适性，因为有许许多多的存在者并没有粒子性的、实心性、质碍性的中心，不表现为部分由绳子一样的东西拴在一起的捆绑物，也不具有有形可触的特点，总之，不符合传统哲学和常识所颁布的存在标准。但它们又是真实不虚的存在者。面对新事实与旧理论的矛盾，本体论的抉择显然不能是为保全旧理论而否定新事实，而只能是超越旧理论、建构能对新事实作出解释的新理论。似有根据说：存在的最一般的本质规定性或最一般的意义是事实的所与，而不是有形可触性，更不是笛卡尔所说的广延性。换言之，只要一对象作为事实出现了，不管是表现为潜在或现实的作用或能量，还是表现为波或弦或粒子一样的东西，就都可看做存在。

---

1 埃里克·简森：《宇宙简史》，熊况译，上海科技文献出版社，2008，第49页

第二十三章　非存在与人生哲学

一般而言，西方人的非存在之思主要是要解决形而上学问题尤其是其中的本体论问题，因而与人生哲学的关系不大。而在东方尤其是中印哲学中则不然，它们对无的玄思，不但有本体论的动机和意趣，在印度尤为明显和突出，而且更有人生哲学的性质和意义。陈来先生在说明中国有无论的实质和特点时指出："中国哲学中作为境界形态的有无论……正是面对人的存在而昭示的生存智慧。"[①] 仅就东方的空无论来说，即使不能说它是东方人生哲学理论与实践或东方生存智慧的全部，至少可以说是其中的重要组成部分，是其中的一种形态，或更准确地说，东方有一种人生哲学不仅以空观和无慧（不分别慧）为基础，而且以之为梁柱和拱顶石。一般来说，它在饱学之士、有教养的人群中极为盛行。直至今日，依然如此。

从表面上看，我们前面所说的彻底、绝对的虚无、空无似与人生哲学扯不上边，但其实是有千丝万缕的联系的。例如，如果把世界理解为一种彻底的、完全断灭的空无所有，把一切看做梦幻泡影，即坚持佛教所反对的"恶趣空""顽空"观，那么必然陷入虚无主义、悲观主义和宿命论。因为既然一切空无，那么便没有幸福和快乐可求可得，也没有人类要解救、有苦难要拔除、有欢乐要施予、有爱心要奉献、有美德要修持等事情要做，一切只好任其自然、听天由命。但不能由此得出结论说，谈空说无就一定与积极的人生态度和哲学水火不容。不管谈论哪一种空无，由于谈论的立场、观点、方法各不相同，因此都可引申出不同类型和性质的人生哲学。换言之，人生哲学的消极与否，与是否涉及空无或是否以空无学说为基础并无直接关联。

第一节　做人、理想人格与"空无"

人生哲学的核心是如何做人的问题，而做人的问题中最大的问题或终

① 陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006，第4页。

极的问题：一是能否以及如何拔苦获乐，尤其是如何铲除生老病生四大终极苦难进而获得彻底的、无条件的、不掺杂痛苦烦恼的究竟幸福、快乐，亦即佛教所说的“无漏”幸福；二是能否以及如何在自我解脱的同时自利利他、自觉觉他、把幸福与道德统一起来从而铲除横眠在它们之间的“二律背反”[①]，能否以及怎样将幸福按德行的质量和数量分配出去，真的让好人有好报、好人一生平安，直至实现人类社会的真正“至善”，也就是说，在各种做人的模式中，有没有这样的理想人格模式，一当进入其中便把幸福和道德完美地统一在一起了。我们的回答是肯定的。这既有理论上的论据，又有实践上的支撑。

做人的问题，即怎样做人、做什么样的人的问题，最根本的是人格的建构与塑造问题。中国现代佛学巨擘太虚大师关于如何成佛、如何做人的格言在这里颇有启发意义：“仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛亦成，是名真现实。”学佛的最高目标是成佛，而成佛的过程实即做人的过程，完满人格的过程。我们一般人何尝不是这样呢？我们每个人都要做人，而人做得怎样完全在于人格，做好人的过程就是完满人格的过程，其极致就是人格的完满。这是每个人不可回避的问题，当然也是哲学的主题。冯友兰先生在《新原道・绪论》中说：“圣人的人格就是内圣外王的人格，照中国哲学的传统、哲学是使人有这种人格的学问，所以哲学家讲的就是中国哲学家所谓的内圣外王之道。在中国哲学中，无论哪家哪派，都自以为是讲‘内圣外王’之道。”

但是，究竟什么是人格呢？怎样理解“人格”呢？翻开中文辞典，几乎没有关于人格的科学定义。从其渊源来说，“人格”是一个外来词，译自英文“personality”。19世纪以前的中文文献中查无此词。在西文中，“personality”源于拉丁词“persona”，原意指古希腊罗马戏剧舞台上演员带的假面具，代表的是剧中人物的身份。后来心理学借用此词，用以表示一个人在人生舞台上扮演的角色。“人格”一词进入中文后，很快便成为使用频率最高的词之一，在使用中，人们又根据不同的语境赋予它以不同的意义。因此，要理解该词，我们必须到它的实际运用中去分析，因为语言的意义在某种意义上可以说就在它的实际运用之中。

---

① 指道德与幸福在现实生活和常人观念中的势不两立：成为一个幸福的人往往要将幸福建立在别人的不幸的基础之上，从而成为一个不道德的人，例如“为富不仁”。反之，成为一个道德高尚的人往往要牺牲自己的幸福。

大致说来，“人格”一词有这样一些用法及意义：第一，人们在描述一个人的反复无常、捉摸不定时常说：“这个人有双重或多重人格”，这里的“人格”指的是人的个性、性格或气质。第二，人们常说“要尊重人格”，这里的“人格”是法律学意义上的人格，意即人作为权利、义务之主体的资格。第三，“有损人格”中的“人格”指的则是人的应有的地位、尊严。第四，当我们说“提升人格”“完满人格”“人格高尚或卑劣”时，这里的人格是道德学意义上的人格，意指人的品质、品德。上述几种意义的人格都还不是“内圣外王之道”、人格模式之建构中所涉及的人格。因为这一意义上的人格含意更加广泛，包含了上述几种定义的部分内容，但又有新的内容，我们不妨把它称之为哲学意义上的“人格”。从哲学讨论人格问题时对该词的各种运用中，我们不难看出，哲学中所说的“人格”指的是人内在的精神境界、心态品质、思想观念、才智、世界观、价值观所达到的高度，以及外在的言行举止所表现出的样式、特点和价值，因此像智商、情商一样是衡量人的一种指标，所不同的是，人格这种标尺带有更大的总和性，是反映人的内外状态和外在稳定的行为方式的一种综合指标体系。

人生哲学关心的人格建构问题很多，如理想人格模式建构的根据，理想人格模式的具体内容或要件，理想人格实现之可能性根据以及具体实施过程等。我们这里重点就第二个问题略作探讨。在某种意义上可以说，理想人格模式的标志、表现问题实质上是一个事实问题，因为一方面，历史上事实上产生了许多关于这一问题的理论，另一方面也有许多人真的完满了人格，达到了做人的极致。既然如此，我们就有可能通过对这些“事实”的研究找到有关答案。

古今中外的人格理论林林总总，五花八门，但有一共性，即把理想的人，有成就的人，值得崇拜、模仿、学习的人称之为“圣人”，把成就人格的过程看做“去凡成圣”或“转凡成圣”的过程。不仅如此，各种崇圣的理论还有这样的共性，即在规定圣人人格的要件和标志时尽管具体内容不尽相同，但都承认圣人有贵无、致虚极、守静笃的一面。儒家在这方面的表现要复杂一些。我们先看这一派。

儒家把成为君子、圣人作为做人的最高理想这是没有疑义的。但儒家对圣人的看法有不同于佛道的地方，那就是强调有为、刚毅，或“弘毅进取”，亦即追求有我之境。因为“刚毅”强调的是积极进取，尤其是行动

上的进取，甚至要“知其不可为而为之”[1]。孔子的“狂狷”说认为，在与人打交道时，如果碰不到言行合乎中道的人，就应与狂狷者为伍。“不得中行而与之，必也狂狷乎！”[2] 因为“狂者进取”，即狂放激进之人积极进取，而“狷者有所不为”，即性情急躁、直来直去的人是不会做坏事的。不过，又应看到，儒家的君子说中也包含有重视无为的因素。例如，无欲无疑是无为的一个方面，而孔子对“刚”的界定恰恰是“无欲则刚”。儒家追求的有为境界就是大，而此大实即无，因为它不是任何具体的有，在世界上绝对找不到它，因此按一般人的存在标准，它是真正的无。孟子所说的“大人”，有浩然之气，因为它至大至刚，以致养而无害，则塞于天地之间。张载则这样形容“大人”之“大”：“天地之塞吾之体，天地之帅吾其性”，甚至能“为天地立心，为生民立命”。大人之所以为大，是因为“先立乎其大”“大心体物”或“以天地万物为一体”。其大甚至超越于物理上的宇宙的时间和空间，因为这里的“大”还包括社会、人生、人心等方面的至大无外，至小无内。如汉魏之际的阮籍所崇尚的“大人”就是打通了人伦、物则、天理三大界域的“背负青天”的鲲鹏一样的人物。最后，人的生活不是单一的，至少有内在的自我调节生活和外在的社会生活，有大作为的人还从事着齐家、治国、平天下的大业，简言之，有内治和外治两方面。而内治的最终朝向和归宿则在于追求最高级、最大的幸福，真正解决生老病死之类的终极性问题。为了达到这一目的，各时期的儒家几乎都有贵无、崇无的倾向，有的在理论探讨和个人的人生实践上甚至有与佛道趋同的一面。例如，绵延近八百年的宋明儒学就是如此。陈来先生说：“理学对佛教挑战的回应不仅表现在对‘有’的本体论的论证（如气本论、理本论），也更在于对人生境界和修养工夫上‘无’的吸收，后者始终是贯穿理学史的一大主题。”[3]

宋明儒学所崇尚的圣人、大人在外在气象上当然不同于佛道所追求的理想人格，但在内在气象上则有相近之处。例如，宋代大儒们推崇的圣人有诚、神、几的特点。所谓“诚”，有真实不虚之意，这里指人的本性、本来面目。张载说：“寂然不动者，诚也。”[4] 周敦颐也承认，人的本性就

① 《论语·宪问》。

② 《论语·子路》。

③ 陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006，第4页。

④ 《通书·圣第四》。

是寂然不动，没有任何扰动，没有任何是非、分别。由于诚，因此圣人在面对一切有利不利的环境、事物时都能做到寂然不动，在一切行动中都能做到“一”，即做到无私欲、无杂念，从而无分别，“虚静动直”。由于能做到虚静，便能做到“明”，有“明”便有“通”。由于“动直”，因而能做到“公”，有“公”便有“薄”[①]。按周敦颐的看法，圣人除了有心体上的标志之外，还有用上的标志，那就是“神”和“几”。所谓“神”是指人心在与外物打交道时、在有思虑活动时表现出来的特点。由于圣人之心寂然不动，因此其思虑觉知必然有“神明”的特点，亦即其心在与外物打交道、在感知外物时能做到通达，没有任何阻滞，天地人、万事万物无不贯通，因此妙用无穷。所谓“几”，指人心未动与动、未发与发、无与有之间的状态。人的行为之所以表现出善恶，人之所以有好人与坏人之分别，就是由这一时刻的选择所决定的。圣人之所以为圣人，关键就在于他“几微”，在于他慎重选择和检查，只为善，不为恶。由于他找到了因而拥有可靠的安身立命之本，因此动也好，静也好，他都能稳坐钓鱼般，以不变应万变。

陆九渊、王阳明把圣人称做大人。所谓“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉”[②]。大学因此而为大人之学，圣学也就是大人之学。大人都有很突出的特点，如从心的角度来说，圣人自始至终所做的事情就是让心恢复其本来明净的状态。而圣人成就之后，其心态是既没有物欲蒙蔽、又没有善恶愿望的状态。如果一心想为善去恶，有心为道，这还不是本心的自然流露，因为这时的心仍是有为之心，而本心是本然纯寂、没有一丝杂念的状态。从外在行为上来说，圣人一言一行都与道不违。就像孔子形容自己的那样，“六十而耳顺”，知见到矣，“七十而从心所欲不逾矩”，践行到矣[③]。耳顺是认识了道的境界的表现，从心所欲而不逾矩是实践上达到了道的境界的表现。圣人之所以能随心所欲而不逾矩，当恻隐时自然恻隐，当羞恶时自然羞恶，当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅，根源在于圣人“无思无为，寂然不动，感而遂通天下”[④]。这意思是说：心态寂然，但又能根据阴阳相感之

① 《通书·圣学第二十》。
② 《传习录·答聂文蔚》。
③ 《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。
④ 《象山语录·黄元吉所记（荆州日录）》。

道而会通万物之理。

在佛道的理想人格模式中，无的追求和智慧不仅是圣人的重要一维，而且是圣人人格的基础、体性。圣人的其他特点都是其用，即由之派生而来。先看道家的观点。在庄子看来，圣人之所以为圣人，从体上来说，圣人已摆脱了凡俗之心，而建构出了道心。他说："圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平，而道德之至也，故帝王圣人休焉。"[①] 在庄子看来，天道的本质在于无为，万物的本质也不例外，"夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也"。做人之道即成圣之道，也是如此，如能做到心静无为，"休焉"即安心于此平静不动的境界，那么就进到了做人的最高境界，即为圣人。不过，圣人的"心静"不是为静而静，不是因为静有好处才去求，更不是处静时还有求。这种静不是真正的静，即使到了这样的静，也还算不上圣人。因为真正的圣人之静是"昧然无不静"，是无为之静，静前、静中、静后皆"昧然"，皆无为。

中国化佛教在理想人格问题上，既坚持了佛教的基本原则，同时又根据中国文化的特点和中国民众生活的现状，作了自己创发性的探讨和开拓。例如，作为天台宗实际创始人的智者在阐释佛教人格学说时，博采中国本土各家人格学说之长，融会贯通，形成了自己别具一格的理想人格学说。智者明确主张，学佛、修行的终极目的不外是得解脱、入涅槃，得解脱也就是做佛，而做佛也就是做一个人格圆满的人，做一个完成了的人。由于佛是做人的极致，因此自然是所有一切想完满人格的人学习的榜样，是人天师表。如果我们弄清了诸佛所师的榜样，那么我们便抓住了转凡成圣的"牛鼻子"。诸佛以何为师呢？智者答道：诸佛以谛理为师，"相尽解极，即是为佛"[②]。所谓相尽，即穷尽了诸相之实相并将其彻底空无化而不留一物，就此而言，可以说佛是穷尽诸法"之所归趣"的人。所谓"解极"，即指对谛理或万法毕竟空无之体性的彻底、圆满无缺的证解、彻悟，即是真正的"理解"。智者常说，诸佛以谛理为师，终至"顺理而解"。有此对空理的极解，然后顺理而行，便有真正彻底"理解"（对谛理之极解），有此理解，便有真正的解脱。因为迷理即惑，即堕凡夫，即有种种苦恼、累缚。反之，获极解，明了诸法毕竟空的本来面目，便不会

---

① 《庄子·天道》。

② 《金刚般若经疏》，《大正藏》第33册，第80页。

执著于妄见所生的诸法，而安心于毕竟空理或第一义空，进而便有“苦尽累灭、寂然永乐”、解脱、安乐、洒脱、自由自在、慈悲、上敬下效等功德和妙用，有妙觉之果，有各种以“大”为特征的美好相状。因为有究竟解脱、无上佛智，便能断无所断，成为无上大士，至此境界，“三德不纵不横，究竟后心大涅槃也。一切大，理大，誓愿大，庄严大，智断大，遍知大，道大，用大，权实大，利益大，无住大”[1]。一言以蔽之，顺理而解、相尽解极即是佛，三谛不来不去即是佛，无生法即是佛。这就是去凡成圣的秘密和终极真理。

在笔者看来，要做人，要生存得好，首先要选择做人的目标，即确定自己要追求的理想人格模式。而理想人格模式多种多样。它们当然不存在对错、真假之分，因为它们是人的价值追求。但是它们的确有好坏、有利不利、值得到达和不值得到达之分。而予判断的标准在理论和实践上当然不可能统一，这的确是一个见仁见智的问题。出发点、着眼点、视角、价值观不同，判断的标准和结论必然有别。笔者认为，既然是价值观问题，当然应以“利益”或一般所说的“好”为参照系。这里的有利，既应对个人有利，又应对人类的持久发展有利，既应包含相对、不究竟、不彻底的利，即佛教所说的“有漏”之利，更应包括“无漏”之利。质言之，判断一个人的人格模式是否是理想的，是否是值得追求的，最好是看被选择的模式能否同时兼顾上述利益。根据这样的标准，借鉴传统人格学说的积极内容，基于我们对人心、人性、人生的认识，我们认为，理想的人格模式是由复杂的要素构成的大系统，可以从不同的方面、角度、用不同的语言加以描述。

从外在表现来说，人应成为的人应该是一个高尚的人，幸福乐观的人，有智有识的人，理智、情欲、意志之间的关系协调、心态平静的人，自利利他、自觉觉他的人，自由自在的人，自我实现的人。从动态过程看，理想的人格是一个不断从可能的德性向现实的德性转化的过程，或者说是人性中美好的方面现实化、外化的过程。从较深层的结构看，理想人格是下述因素构成的一种有机统一体：（1）有健康的心理、平和的心态，理智、情欲、意志等各种心理要素协调发展，理智在心理生活中居支配地位、恬淡少欲，意志坚强，勇敢无畏。（2）高尚的理想、动机，如有远大

---

[1] 《法华玄义》卷第五上，《大正藏》第33册，第734页。

崇高的理想，生命不息，奋斗不止，在各种需要中，自我实现的需要居于主导地位，有强烈的成就感、事业心，只要自身的价值能够实现，只要能干出一番事业，只要能造福他人、为社会做出自己的奉献，其他皆可舍弃，甚至能忍辱负重、丧失名利地位。（3）观念方面：有正确的世界观、人生观、价值观，了知宇宙、人生的本来面，彻悟财富的本质与作用限度，有正确的价值标准，对生命、幸福有科学的理解，热爱生命、正视生命，在观念上，超越生死。（4）法律道德方面：有很强的法律、道德意识，有社会良心，尊重和维护正义、公正、自由、民主、法制等社会价值，解决了幸福与道德的“二律背反”，把两者有机统一起来，能从奉献中体验到快乐与幸福。（5）才智维度：有智慧、才能，有广博、丰富、扎实的知识和技能，且结构合理，具有开放性、可更新性、变通性。（6）关系维度：人际关系和谐，尊重他人，且受他人尊重、爱戴，与大自然打成一片，在热爱自然中得到美的享受。（7）乐于奉献。理想的人格时时处处能像金子一样闪闪发光，像太阳一样温暖人心。走到哪里把真、善、美、福、乐带到哪里。在利己、不使自己成为地球的负担、累赘的同时，积极地利他，为人类谋福利，在自己觉悟、全面发展的同时，积极教化他人、觉悟他人，以实现全人类的全面自由的发展；在正确理解自由与必然的关系的基础上，实现内在的自由与外在自由的统一。

从体用关系来说，上述理想人格的表现或标志有体和用两方面。博学有才、成就辉煌、心身平愉、人际关系和谐、能自利利他、自觉觉他、自匠匠他等，都不过是理想人格的外在或“用”上的表现，之所以有这些表现，主要是由其后面有相应的“体”，即是因为它们后面有空无的智慧或与万事万物之寂静体性等齐的心智，进而有“八风吹不动”的平常心态，回归了灵明空寂、至大无外的家园。总之，在认识、改造世界的活动中，空无的智慧也许是没有用的，甚至是有害的，但在做人的过程中，在人追求终极幸福和彻底解脱的过程中，有这种智慧绝对是必要的，甚至是终极幸福的基础、前提。这首先不是一个理论问题、逻辑问题，而是一个实践和体验问题。过去一切圣贤的实践和理论都倾向于这一结论。

第二节　“无”与人生境界

人生境界是人生哲学的重要课题，同时也是衡量人做得如何、人格完

满程度的一个指标。一般而言，所谓人生境界是指人的世界观、幸福观、价值观、人生态度、心态质量、道德修养及情操等所达到的完满性程度。从与人格的关系来说，人生境界是人格的重要一维。人格完美的人，做人到达了极致的人，亦即合道成圣的人，一定是境界高尚的人。因为有完满人格的人在利乐世界、造福有情进而获得上敬下效之不求之报的同时，必然会享有幸福美满的人生，亦即有自利利他、自乐乐他、自觉觉他、自匠匠他之神奇功效。而要如此，必须有崇高的精神境界，如必须有相应的世界观、价值观、幸福观，必须有八风吹不动的心态，有自利利他、自匠匠他的愿望、能力和实践。就人生境界本身而言，它当然是一个复合的、动态的多元统一体。由于其内在因素必然处在不同的认知、价值层次，因此现实的人的现实的人生境界必然有不同的等级。质言之，人的境界有高低程度的差别。在决定此差别的诸因素之中，对世界上事物的态度，尤其是对与自己有利害关系的事物的态度，如是否能看得破、放得下，是否能恬淡世情，以及恬淡的程度，简言之，虚无化或空无化的程度，无疑是最重要的一维。具体而言之，境界低的人，一定是斤斤计较的人，一定是把物质利益看得太重的人，亦即是管理学中所说的“实利人”或“经济人”。其特点是总是希望少付出或不付出，而又希望利益最大化，甚至占有天下一切财富而不嫌多、不觉耻。而境界高的人一定是心胸开阔、视天下万物为一体的人。说到这里，我们自然会想起冯友兰先生的“四境界说”。

冯先生区分境界高低的标准是人们对于世界、人生觉解的程度，或宇宙人生对于人所具有的不同的意义。如果所体会的意义不同，觉解程度不同，那么境界亦不同。而境界不同，其行为方式、生活态度也不同，进而生命体验、幸福感也必不同。最低级的境界是自然境界。其特点是：生活“在此境界中的人，其行为是顺才或顺性的”。“才”即指人的生物学上的习性，“性”即逻辑上的习性。由于一切顺其生物本能，因此这种人的境界是“浑沌的”。二是功利境界。“在此种境界中的人，其行为是‘为利’的”。其行为以“占有”为目的。三是道德境界。“在此种境界中的人，其行为是‘行义’的。”其行为以“贡献”为目的。最高的是天地境界。“在此境界中的人，其行为是‘事天’的。”这种境界的独特之处是：对宇宙人生的觉解达到极致，如知宇宙人生之大全。由此所决定，人便“始终使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性”。“他觉解人虽只有七尺之躯，但可以‘与天地参’；虽上寿不过百年，而可以‘与天地比寿，

与日月齐光'。"此境界又可称同天境界。进入此境界的人，即是圣人，而所谓圣人，即"人之圣者也"[①]。

判断境界之差别还有很多维度，如还可从"享受世界的大小"上来区别。天地境界中的人，能享受无限的世界，而自然境界中的人只关注他的那一隅之天地，与之浑沌不分[②]。另外，还可根据人们对"我"的意识与态度来区分。如自然境界中的人不知有我，也可以说，其自我意识尚未觉醒，处在谢林所说的主体与客体、人与自然、自我与非我混沌同一的"绝对"状态；功利境界中的人自觉到有我，后两境界中的人无我。此处的我即小我或私我。破除此我，以"宇宙内事"为"己分事"，是高尚人生境界的标志。如果说，私我是小我，整个宇宙是大我、真我，那么可以说，这种无我就是"有大我"，有此意识便进到了天地境界[③]。

有理由说，冯先生所倡导的同天境界是东方哲学所推崇的境界之无的一种形式。如前所述，只有破除了小我，即将私我空无化的人才能进至这种境界。另外，进至这种境界中的人没有一般人所面对的具体有形对象，因而有一种神秘的将万物消解掉的经验。他说："在同天境界中的人，自同于大全，大全是不可思议的，亦不可了解为对象。在同天境界中的人所有的经验，普通谓之神秘经验。"[④]

在东方哲学的人生价值观中，有一种占主导地位的思想倾向，那就是推崇各种形式的空无境界或境界之无。有的人即使没有建立关于境界之无的系统理论，但其人生实践却是围绕境界之无展开的。牟宗山先生指出：道家"无"的形上学是一种境界形态的形上学，因为其目的是要通过提炼"无"的智慧以达到一种境界，由之出发的工夫上的"无"是任何大教大圣的生命所不可免的[⑤]。儒家的学说尽管有很大不同，但也不乏对某些形式的境界之无的肯定。陈来先生说："在中国文化中，儒家一般被思考为有的哲学，以与贵无的佛道相对。不过，如果就境界而不是存有的意义而言，这种说法对早期儒家也许不无道理，但对绵延近八百年的宋明儒学，问题就远不那么简单。理学对佛教挑战的回应，不仅表现在对'有'的本

① 冯友兰：《觉解人生》，浙江人民出版社，1996，第34～38页。
② 冯友兰：《觉解人生》，浙江人民出版社，1996，第40～42页。
③ 冯友兰：《三松堂全集》第四册，河南人民出版社，1986，第636页。
④ 冯友兰：《觉解人生》第四册，河南人民出版社，1986，第15页。
⑤ 牟宗山：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1～2页。

体论的论证（如气本论、理本论），也更在于对人生境界与修养工夫上‘无’的吸收，后者始终是贯穿理学史上的一大主题。”[①] 笔者认为，早期儒家的重心是贵有，但没有对境界之无的完全否定，而宋明儒家有对境界之无的明确肯定。

中国化佛教对境界之无的倡导和论证值得深掘。智者大师明确指出：涅槃是妙境圆果。所谓妙境就是一种圆融无碍、无挂、无隔、微妙甚深、稀有难得的境界，所谓圆果就是指修习所得的最圆满、最安乐、定慧均等的极果。智者说：“安乐名涅槃即圆果。”[②] 涅槃之所以是妙境，是因为进入大涅槃必得大欢喜、大安乐。须知，喜的形式多种多样，从层次上说，喜有等级差别，有有漏与无漏、究竟与不究竟之别。得到钱财、吃好穿好，固然有喜悦充满，但属低级之喜。如果能闻妙法、解谛理则有较高级的喜悦发生。“以内解在心，名意喜也。喜动于形，名踊跃，即身喜也。从妙人闻妙法，得妙解，三业具喜也。”身喜、口喜、意喜，闻喜有难得之法，断诸疑悔，身意泰然，“是结意喜”。还有很多欢喜，如藏通别圆四教菩萨都有自己的欢喜[③]。最高级、究竟的喜是“大欢喜”，亦即大安乐[④]。智者所理解的大安乐的标志首先在于：“其心安稳，无有怯弱”，“不怯弱名安乐也”。而不怯弱的前提又在于：“修智慧，离诸取著，得法无我，内无颠倒。”[⑤] 智者还强调，涅槃之大安乐的独特之处在于：它“因果具乐”。也就是说，此安乐不仅可作为结果出现，而且还可充满在至安乐的原因过程之中，故可称做“安乐行”。“安名不动，乐名无受，行名无行。”具体而言之，“不动者，六道生死、二圣涅槃所不能动，既不缘二边，则身无动摇，……其心常憺怕（憺泊），未曾有散乱，则安住不动”。乐者，不受三昧广大之用，不受凡夫五受，乃至圆教五受，生见亦皆不受，因为有受就有苦，无受则无苦，“灭苦无乐乃名大乐”。无行者，“若有所受，即有所行，无受则无所行，不行凡夫行，不行贤圣行，故言无行而行”[⑥]。

---

① 陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006，第4页。

② 《法华玄义》，《大正藏》第33册，第725页。

③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第130页。

④ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第131页。

⑤ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第337页。

⑥ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第326页。

涅槃之妙还在于：涅槃遍于一切空间和时间中，即不在法之外，不在众生之外，而就在其中。涅槃不在时间变迁的过程之外，而就在众生的生死流转过程之中。到处都有成住坏空，生生灭灭，“如此生死苦谛，遍一切处，皆是涅槃，弃此涅槃更何处求涅槃？”[1] 最神奇的是：涅槃不仅存在于美好的事物和人的善行之中，还存在于生死烦恼之中。“生死即涅槃”是大乘佛教的基本命题，智者对之作了新的诠释，认为这里所说的生死是指分段生死，而不是变易生死。说生死即涅槃，意思是强调涅槃有坚不可摧、净不能染的性质。他在《四念处》卷四中说：涅槃境界“内外障不能动摇”，处在此中，能忍成道事，不动亦不退，是心萨埵（大心众生，入佛道的人）。外谓毁誉八风，内谓强软两贼，生死不能罗，烦恼不能染，莫起法爱，二死寂然[2]。还可这样理解，生死即涅槃就是“破生死即涅槃”。生死与涅槃体一不二，就像浊水与清水都是水一样，消除污浊即显清水。同样生死本身就是涅槃，没有痛苦烦恼，本来清净、本觉本寂。只是由于无明，由于痴迷，才有苦，才不是涅槃，才有生死轮回[3]。因此破除了生死烦恼，斩断了生死之瀑流，当下即入涅槃。破生死烦恼并非难事，只要“体常寂灭”，“转成定心”，“无碍彻至法性”，“观十界生死即烦恼、达一切法解脱相、究竟常寂灭”，在认识和实践中都贯彻生死如虚空的原则，就会超越于生死因果之链，生死苦谛当下就是涅槃，就是灭谛[4]。

涅槃之妙还在于：它是不可思议境。所谓不可思议境，顾名思义，是不可言说；难以直言理喻；难以捉摸、思忖、推测、揣度的一种胜妙境界。在这种境界中，没有一与多的差别，没有烦恼与菩提、无明与明、众生与佛的分别，一切融合为一体，但又非一，圆融无碍，一性虽少而不无，无明虽多而不多。指一为多，多非多；指多为一，一非少。一心是一切心，一切心是一心，非一非一切；一阴一切阴，一切阴一阴，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切。众生、国土、相、性、体、用、因、缘、果、报、究竟等都可按此格式加以表述。总之，任何境、任何法，都是不可思议境。因此，

---

① 《四念处》，《大正藏》第46册，第555～580页。

② 《四念处》，《大正藏》第46册，第573～580页。

③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第145页。

④ 《四念处》，《大正藏》第46册，第573～580页。

此境界不在法外，不在自心外，就在自心中①。去烦恼，求解脱，进入最美妙的境界，用不着在自身以外去努力。

不同于其他的境界之无的地方在于：智者所倡导的境界之无不是无源之水，不是纯观念性的东西，而是以本体之无为基础的，质言之，是有根的境界之无。因为作为妙境的涅槃本身就是诸法的空无体性。一旦证得此体性，当下便入妙境。在此意义上，他把它比做“大寂室”。“大寂者，即动是寂”，动、变化及别的一切有为法，其本性都是寂，是止，“室者”，比喻义，是为观照，即“寂而照”②。总之，作为境界的大涅槃的特点在于大，即一切大、理大、誓愿大、庄严大、智断大、遍知大、道大、用大、权实大、利益大、无住大。

在笔者看来，人生的境界不外两大类，一类是有相之境界，其特点是著相、重世间利益。例如，冯友兰先生所说的自然境界、功利境界就是如此。道德境界尽管重“义”，但仍在著相、有求的层面，如做好事、做好人是为了得到好的道德评价，因此仍停留在有相之人生境界。另一类境界是无相之境。其内又有不同的形式和层次，如冯友兰先生所说的天地境界就是其中一种形式。此外还有偏无之境，它又有多种形式，如一是无掉了小我、私我而没有无掉外境的境界，二是无掉了外境而没有无掉内我的境界，三是虽无掉了我与非我（外境），但没有超越无本身，仍将空无当做一事一法。在它们之上还有亦有亦无之境、非有非无之境。最高的境即是离言绝相、绝对超越有无对峙的人生境界，即佛教所说的大涅槃境界。进到这种境界，再不会在看到山时起分别，也不会执著于无山或空，而会看山只是山，于念离念，于相离相。

之所以说它是最高的，是因为它是基于“大体”。我们这里可借用和改造孟子的“大体”和“小体”对境界之无的程度略加说明。孟子说：“从其大体为大人，从其小体为小人。”③ 他的本意是根据人是服从心官还是服从感官，将人区分为大人和小人。我们这里将“大体”和“小体”看做人们对于宇宙之本体证悟、通达的两个阶次。如果在质和量两方面都彻见了宇宙人生全体、最内在的本来面目，那么可认为进到了“大体”之毕竟空寂境界。如果所悟的体性在范围和程度上较低，那么证得的便是各

---

① 《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第55页。

② 《仁王护国般若经疏》，《大正藏》第33册，第2626页。

③ 《孟子·告子上》。

个层次的小体境界。由于世界上一切事物的体性是一样的、同一的，彻见自身的本来面目也就是彻见全部宇宙人生的本来面目。《六祖坛经》说得好："一切即一，一即一切，去来自由，心体无滞。"[1] 意思是，一事物即是一切事物，而一切事物也就是一事物。由于彻底通达了，贯穿了，因此便来去自由，彻底自在，心体无挂无碍。

从因相上说，宇宙人生的体性绝对平静、平常。这里的"平"指的是心灵遇事不起波浪，没有变化，保持清净、宁静，"常"指永远如一。其检验的方法很简单，那就是在碰到外界各种有利不利的刺激及环境（如称赞与毁誉、利与衰、得与失、顺与不顺等）时，看心有何表现，心将有何使役。如果八风吹不动，即不管环境怎么变化，都能心平行直，湛然常寂，大乐恒具，那么即是进入了真正的境界之无。

从果相上说，进入了这种心灵状态便等于进入了绝对自由自在的状态，亦即儒家所说的"随心所欲而不逾矩"。中国佛教巨擘太虚法师用六个字概括他的人生哲学的原则："看破、放下、自在。""看破"即要解决世界观、本体论和价值观上的问题，"放下"指要落实于行，真正放下万缘，对无价值的东西真正彻底予以"厌离"和抛弃，不生贪着、获取之念，做到了这两方面便会得到"自在"的结果或进入最高的、自由洒脱的人生境界，无挂无碍，心想事成。有的人也许会说：这怎么可能呢？我想当美国总统，想将世界上的一切财富据为己有，能有这样的"自由"吗？须知，自由即由己，不同的人的"己"是不一样的。进入了境界之无的圣人也有"我"，有"己"，但那已不是小我了，而是包容所有一切于一体的大我。他的"我见、我执、我慢"等随着末那识即自我意识的消失以及阿赖耶识之结构和功能的变化，已经根本断除了，他想得到的"随心所欲"的东西也随之发生变化，亦即他的"自由"的质和量已完全不同了。最起码的是，作为圣人绝对不再会有占有一切财富的欲和"想"。因此对于他们来说，法律和道德纯属多余，故可随心所欲、自由自在，但又不逾越法律和道德。

进入了最高的人生境界，除了得到前述诸用之外，还会有许多无穷妙用显现出来。宇宙的奥妙和运作机理在于：体用不二，有什么样的体，一定会有什么样的用。显现了某种用，其后一定可追溯到相应的体。人心也

---

[1] 《金刚经·坛经》，书海出版社，2001，第107页。

服从这一规律。进入最高境界之无的最大的、我们常人最关心和最感兴趣的用是获利获乐，当然不是蝇头小利，不是稍纵即逝、掺杂着烦恼、恐惧等因素的小乐。我们强调世界在体性上毕竟空无，并不等于认为快乐和幸福也是空无。相反，与最高境界之无相应的一定是最高形式的快乐。这也就是说，境界之无是一种最为轻松、放松没有压力的境界。进入这种境界就不会出现常人深感头疼的诸问题，如总感觉很累，生活上工作上有压力，肩上的担子重，心中有这样那样的牵挂等。这些牵挂所形成的“担子”比物质的担子更可怕，而进入澄明之境的人不会感受到这样的压力。正如《心经》所说：“心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”

进入最高的境界，还必有道德上的用显现出来，即在任何条件下会不计利害得失地、不图回报地帮助他人、利益他人，甚至奉献自己的生命。有例为证，释迦牟尼佛因彻见自己的本来面目，进入真正的境界之无，因此在需要的时候连自己的生命也可奉献出来，如老虎饿得不行了，佛说：如果你需要，你把我吃了吧。这就是佛教中“舍身饲虎”的故事。到了这个境界的人常被凡夫俗子视为傻瓜，这正好就是“大智若愚”所说的意思。为什么会有这样的道德功用呢？道理很简单，因为进入了这种境界，就等于完成了世界观、价值观、人生观、智慧观上的质的转化，小我升华为大我，世界、他人、自我一如一体，无有分别，体充法界，性同虚空。于是便能“无缘大慈，同体大悲”。慈是给予别人以快乐，即使无缘，即使无回报，甚至是仇人怨敌，也无二无别。悲是能拔苦，由于世界万物无有分别，他人如同我的一部分或我本身，因此能义无反顾地帮助他人。因此进入境界之无的人所表现出的高尚的道德风范和行为不是装出来的，不是思想斗争的产物，而是体性之用的自然显现、流露，用智者大师的话说，即是“善心开发”[1]。

至此，我们便可对康德所说的幸福与道德能否超越二律背反而实现统一的问题作出肯定的回答，其基础、桥梁、机理取决于对境界之无的亲证、亲历。如果进入了境界之无，那么便不会出现幸福与道德的二律背反，而能将它们完美统一起来。这是理论上的论证。其实，在实践上不是不可行的，因为许多长期致力于慈善事业的人都有这样的共同感受：奉献

---

① 《童蒙止观·六妙法门》，福建莆田广化寺佛经流通处，第57页。

本身就是幸福，就是快乐，甚至“施比受更有福”，所得的享受更美好、更持久。

第三节　空无、心态与善巧安心

“心态”一词至少有两种用法或意义，一是泛指人所意识、体验到的心理状态，二是指心对于一切出现在人的意识面前的各种有利不利情景的态度。例如，人们在评价某些人看得开、心胸开阔时常说：“心态好”或“心态”平静。不管是哪一种心态，只要出现了，便一定有体验的方面，因而有价值属性，即对处在此心态中的人有利害关系，如人能感受到此状态是好还是不好，是令人舒畅、舒服还是相反，对身体是否有伤害。另外，心态包含有与相应对象的关系这一要件。此对象是该心态所想、所停于、安于其上的东西。在任何时间、地点和活动中，人的心总处在一定的状态之中，人总是带着一定的心态生活的。因此，心态是人的生活的核心的构成方面，也是决定生活质量好坏、高低的最本质的因素，因而是区分生活质量高低、优劣的第一位的标准。因为，第一，心理的生活是人的全部生活的重要内容。第二，精神生活永远同时伴随着其他一切样式的生活如家庭生活、团体生活、学校生活、旅行生活等，而其他生活方式绝不能永远伴随精神生活。第三，心理状态是决定其他一切活动、状态的最直接的原因，尽管它也受环境的影响，受其他状态的反作用，但它的内在因素、结构、品质无疑直接决定着其他活动的成败从而决定着其他生活的质量。即使是用世俗的眼光看待幸福，一般人所追求的幸福、快乐也无不和相应的心态有关，因为快乐、幸福总有精神的表现，即体现为一定的心理状态。正因为如此，有健康心态的人在同样的条件下比心理素质差的人更容易得到快乐和幸福，有时在不利、违情的境遇下他们也能保持乐观的心态。正是基于此，有的人才说：有健康的心态比拥有万贯家财更珍贵。智者强调处理好当下一念，叫人要“制心一处”（当然是最值得我们将心放于其中的“一处”），无疑也是基于这样的考虑的。所谓“制心一处”，从某种意义上说，就是要将心调适到最佳的状态，并永远保持下去，永远带着这种心态去生活，去接人待物、挑柴担水、插秧种麦、操纵机器、吃饭穿衣。如果能真正做到制心一处，那么就能“无事不办”。

心态是可以调适的。当调节到最佳的心态时，人就能在各种好坏、顺

违、适意不适意的环境、条件下得大安乐，没有烦恼忧愁。不会调节的人，亦即是不会“想”的人，总是将心安于不利的对象之上，结果是：不管外在环境是有利还是不利，心态总好不起来。就像这样一位老太婆：天下雨，她高兴不起来，因为他的一个儿子是以染布为生的；而真的到了天晴，她还是痛苦、着急，因为她有一个儿子以卖雨伞为生。可见，心态的调适的问题是一个会不会想、怎样想的问题，亦即是寻找心灵寄托的问题。心只要在清醒时，一定是有所依的，一定有其寄托，不然人就会有空虚、无聊、坐卧不安之感。例如，人在闲着没事干时，总会想法找点事情打发时间，如要么看书，要么看电视，要么上网……做这些事情，其实就是要安顿心灵。

心能安顿于其上的东西，或能作为心之寄托的东西很多很多。例如，修禅时随机找来的一色一香，就是这种寄托。不仅有形的东西可成为这种寄托，无形的东西如虚空，真正不存在的东西如方的圆，以及崇尚空智的人所说的空无都是如此。寄托不同，安心的对象不同，生存质量必然有别，甚至有天壤之别。生活在富有、有权势的家庭的人，不会安心，生活必像地狱，而历史上的大圣亚圣如孔子的弟子颜渊生居陋巷、箪食瓢饮，仍不改其乐。因此儒家一般认为，圣人之为圣人，不在于财富和才学之富足，而在心态方面。例如，伯夷和孔子在才学上确有不同，但都可称为圣人。因此王阳明说：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。……人到纯乎天理方是圣。……然圣人之才力，亦有大小不同。”[①] 意思很清楚，圣人之所以为圣人，不在于才力，因为才力是用不是体，而在于圣人有一颗纯乎天理、没有杂念的心，或者说“止于至善”的心。这里所说的“止于至善”用的是《大学》中的广为人知的命题，但到了王阳明嘴上则被赋予了特定的意义。那就是“至善者，性也。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然已”[②]。也就是说，性就是至善，就是没有一丝一毫的恶，而止则是回复到或停留于或安顿于至善之上，让本然的性、善显现出来。既然如此，就不能从学问知识上去学圣人。“后世不知作圣之本是纯乎天理，欲专去知识才能上求圣人。”[③] 总之，“见得透时便是圣人”，能把良知彻底看清的人便是圣人。“止于至善”、只是安心的

---

① 《近思录·薛侃录》。

② 《传习录·徐爱录》。

③ 《传习录·薛侃录》。

一种较高级的方式，还有比这更高更好的方式，如安心于虚无、安无所安等。这些安心方式不仅可以让人成圣，而且可以让人得大安乐，乃至真正无烦无恼、绝对幸福。为什么是这样呢？

答案只能到心内部去找。往圣在这方面已作了大量、成功的探讨。儒道都认为，心是智慧的主体，尤其是道德本体、道德之源，是去凡成圣、进入最高人生境界、获得最美满幸福生活的可能性基础和前提。在中国心学中，心作为体，首先它是思之官、“智之舍”①、“神之主”②、“气之君”③。也就是说，心是能思之主体、生命之中枢、身之主宰、五脏之君。从道德哲学的角度看，它既是人的仁义礼智信等道德属性的可能性根源，又是其现实的基础。正如孟子所说：“君子所性，仁义礼智根于心。”④ 而仁义礼智是圣人或理想人格模式的标志，因此心也是人去凡成圣、实现理想人格的基础。周敦颐说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业。”⑤ 从人生哲学的角度看，心也是人生幸福、快乐的基础，是人自身的价值的源泉。周敦颐以颜子这一亚圣为例说明了这一点，颜子“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐，对富贵不爱不求，乐乎贫”。尽管如此，他却得到了远胜于世俗以肉体享乐为特征的快乐的“大乐”。为什么会是这样呢？因为他“心泰”，而“心泰”则无不足⑥。

佛教在这方面的探讨更加细致和全面。智者指出：心性既是体、宗，又是用。因为心首先是一切现象的本体、基础，“一切万法由心而起”⑦，“三界无别法、唯是一心作，心如工画师，能造种种色”⑧。也就是说，世界的相状、色彩等属性乃至向人显示出的各种各样相互对立的意义都是心赋予的，心的本质就是万事万物的本质。用现象学的、函数的观点来看，这些说法是正确的。其次，心是一切价值、乃至涅槃、般若、佛性等最高价值的载体，同时又是获得这些价值的价值主体。最后，八万四千解脱法

---

① 《官子·心术》。
② 《鬼谷子·捭阖》。
③ 《春秋繁露·循关之道》。
④ 《孟子·尽心上》。
⑤ 《通书·陋》卷三十四。
⑥ 《通书·颜子》第二十三章。
⑦ 《六妙法门》，《大正藏》第46册，第553页。
⑧ 《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第8页。

门，门门不离心，因为“一切恒沙佛法，皆从心生，不是从其他处来”[1]。《维摩诘经》也说：“观身实相，观佛亦然，诸佛解脱，当于众生心行中求。”不明此理的凡夫向外求解脱，其结果是到处碰壁。智者说：“凡夫不知觉，如大富盲儿，坐宝藏中都无所见，动转挂碍，为宝所伤。”[2] 所谓大富盲儿即生活在富贵无比之家庭中的盲儿，生在富中不富，身在福中不知福。没有智慧的凡夫也像这盲儿一样，他的心本来像圣人的心一样，具足一切最美好的价值，但由于没有智慧因而总在那里怨天尤人、叫苦不迭。心不仅是体，而且还是宗，因为有心就可成菩萨，得无上正等正觉，得妙觉妙慧。简言之，有心就有得解脱的条件[3]。

智者还认为：心同时还是用。因为上天入地、成凡至圣皆系一念。也就是说，是入天道享福，在人道做人，还不是下地狱受苦；是做凡夫受缚受苦，流转生死，还是成为佛菩萨、做极圣，都由心的状态所决定。如果安心于毕竟空无，即让心住于无所住，“此心不内外两中间，亦不常自有，但有名字，名之为心。是之不住，不可得故，生即无生，亦无无生，有无俱寂”[4]。观心无心，法不住法，有这样的心就是佛，就是至圣。如果心念念贪着，永远无法满足，那么如饿鬼无异。总之，“三界无别法，唯是一心作，心能地狱，心能天堂，心能凡夫，心能圣贤”[5]。只要我们收心敛性，“制心一处”，让心永远处于一种平和、安详、如如不动的“直心”状态，我们就能“无事不办”，哪怕是成佛至圣也在所不难。因此圣凡的差别就在于心的状态不同，如果能时时刻刻、事事处处都保持“平常心”或“清净直质心”或“常行直心是”，那么就超越于凡夫而迈进了圣贤的行列。

心态与生存质量、高级心态与空无智慧的关系不仅是形而上学思辨的课题，而且可以成为“心理学”实验的对象。因为人会经历哪些心态，心态有哪些种类，心态与生存质量有何关系、与人的幸福感、苦乐感是何关系等，都是可以受到实证研究的。在现代西方哲学中，最先倡导对人的生存问题进行“心理学实验”和研究的是克尔凯戈尔和雅斯贝尔斯等。他们

① 《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第8～9页。

② 《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第8页。

③ 《法华玄义》，《大正藏》第33册，第685页。

④ 《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第7～8页。

⑤ 《法华玄义》，《大正藏》第33册，第685页。

所说的“实验”实即对个体具有的某种心境的可能性之尝试，在此基础上，再进至对人的生存和心理层面的研究。因为在他们看来，人的存在实即人的精神的存在，人生存得如何，尽管有外在物质的表现，如占有物质财富的多寡、是贵是贱，但如果人没有相应的心理结构、感受结构，即没有判断生活好坏、生存质量高低的“前态度”“前结构”，人就无所谓幸福、快乐。克尔凯戈尔通过对人生现状的考察，认为人的生存方式不外乎感性的或审美的、伦理的、宗教的三种。现实的、大多数人的生存状态属于第一种。其特点是：过着这种生活的人跟着感性欲望走，一切活动的目的都是为了满足感性欲望，不择手段地占有，视感性的满足为幸福快乐。问题在于，如果人们的感性欲望真的被满足了，占有了想占有的一切，是不是就获得了理想的生存方式呢？这是可以由实验或体验来回答的。不错，从其外在的方面来说，一当满足了时，人会满足、高兴、快乐甚至欣喜若狂。但是过后又怎样呢？每个人在得到了这些满足的同时或之后，只要反省、反观内在的世界，就会发现，伴随这些满足的仍不过是这样的存在状态：不幸意识、忧郁、焦虑、烦、绝望等。“每一个都在其内心宁静中秘密地抱着这样的想法：他是人群中最不幸的人。”[①] 同时伴随着撕心裂肺的忧郁，而忧郁正是人的内在生活的内容和特质。正是在这个意义上，存在主义把忧郁、烦、焦虑等当做是人的现实的生存状态的必然方面。

休谟结合自己的人生实践对心态在决定人的生存质量高低中的作用发表了这样的看法：“我一向看事物总爱看乐观的一面，而不爱看悲观的一面。我想一个人有了这样的心境，比生活在每年有万镑收入的家里，还要幸福。”他所说的好心境除了乐观之外还有这样一些表现：和平而能自制、坦白而又和蔼，愉快而善与人亲昵，最不易发生仇恨，而且一切感情都是十分中和的[②]。

如果承认心态对生存质量有决定性作用，那么就可进一步对各种与生存感受有关的心理现象及其体验作全面的现象学考察，像描述性心理学所倡导的那样对人的各种心理过程、状态作身临其境的描述。可从三方面开展工作：一是借鉴佛教心灵哲学“五位百法”对人的心理现象的描述和分

① 克尔凯戈尔：《非此即彼》第1卷，第197页，转引自杨大春《沉沦与拯救》，人民出版社，1995，第137页。

② 休谟：《人类理智研究》，关文运译，商务印书馆，1982，第4～8页。

类的成果；二是利用研究者自己的人生心理体验；三是搜集挖掘带有意识流性质的、各类典型的历史人物传记中的资料。在此基础上，对人类心理现象从生存价值的角度即从它们对于主体的利害、优劣、好坏、价值判断的角度进行分类和分析，以确定每种心理对于人的生存质量高低、幸福快乐与否的作用。

一般说来，主体能体验到的、对其有某种利害关系的心理现象可以分为三类：一是健康的、积极的心理过程与状态，如高尚而坚定的信念，意志果断和坚强，能经常反省、反思过去，思过扬善，对真善美的向往、憧憬之心，欲念适中，心行平直、轻安，有生存智慧，于违情不利的环境能尽可能无嗔无恼、无忧无虑，有较高的情商，即善于认识和管理自己的情绪。二是有害的、消极的心理过程与状态，如贪欲重、嗔怒、烦恼、焦虑、畏惧、愚昧、绝望、犹疑、掉举、昏沉、放逸、没有信念追求、嫉妒心重、散乱、骄慢等。这类心理状态不仅给人以难受的体验，而且有害于身体的健康，中华传统的养生学早就揭示了有关的联系，如怒伤肝、忧伤肾、恼伤肺、悲伤脾胃、过喜伤心等。三是中性的无利害的心理，如没有情绪伴随的较纯的认知思维活动，又如贯穿在一切时间地点的有意识心理过程中的心理，如意识、注意、警觉、感受及其现象学特质等。

心态优劣既然是生存质量高低的重要条件和标志，获得高质量的生存状态自然是任何人都向往的事情，而要如此，一个必不可少的条件就是要有相应的心态和感受结构，进而努力削弱、摆脱乃至消除负面的心态。要这样，又必须弄清具有不同价值属性的心态的生成过程及机理。心态的生成固然与外在的环境有一定的联系，就此而言，造就优良的物质环境、发展物质文明是无可非议的，但心态的生成也有其自身固有的内在原因和规律。例如，在不改变外在条件的情况下，单纯通过自我的心理调节、改造价值观、幸福观等，也能达到改变心态结构的目的。因此怎样在任何既定的条件或者在不改变外在条件的情况下，单纯通过心态调适、心理与感受结构重构以提高生存质量，就是一个重要的有广阔前途的研究论域。

一般都不否认，心态的形式多种多样，质量有优劣之分，而且稍微思考过这个问题的人还会肯定平常心、平静心是好心态，东方哲学尤其是中国的佛道更把止于空寂的心态当做最好、最高级的心态。如佛教认为，非有漏非无漏心是佛菩萨的心态，是最佳的心态，当然也绝非一般凡夫可企

及的心态。其特点是不滞有无二边，因此无二边之漏失。进入这种心态，也可看做“称理之行”。而理既是第一义空，无缚无脱，因此处在这种心态，亦即是处在无缚无脱、自由自在的状态。关于最佳心态，智者还有多种表述形式，如前面经常提及的“质直清净心”指的无疑是最美妙的心理状态；在《法华文句》中，他常说：“中道自性清净心”，《摩诃止观》中则常说：这种心是一种无我、空、不可得的状态。“十方谛求，我不可得，我心自空，罪福无主”，“一切诸心皆是寂静灭”[①]。这种心也是“无生之心”。“今求心不可得，即一切空。观心无心，观空无空”，四句求心生灭不可得，亦不得心不生不灭，毕竟空，“当知无生之心不自不他不共不离，无四性。无四性故名性空，性空即无言而言心者，但有名字，名字不在内外，是名相空”[②]。在《金刚经疏》中，智者说：“心空恒静，净从何起，……相尽于外，心息于内，内外具寂，何时不静”，“不住色香，其心无住”[③]。

最佳的心态在证得时的表现是离言绝相的，是不可言说与思议的。因为一当思说就不是极境，不是最佳。但又不能不说，因为不表现于言语就不能传道，不能使更多的人进入此境界。只要把言语当做证悟此境界的媒介、当做到彼岸的“船筏”，一到即丢，言语道断、心行处灭，即拥有了那最佳的心态。为了进一步明确这一点，有必要从三方面再作分析。

从历时性结构看：（1）这种心态在发心时的表现是，不为生死，不为涅槃，不带求解脱的念头，从而不堕二边，因为有“为”、有“求”就是有心念，心念也就是妄念，有妄念就背离了这种心态。那么这是否意味着，心应生不求解脱之心呢？也不是，这走向了另一极端。若谓有解脱是邪见，若说无则是妄语。正确的态度是，中道解脱观。即持非缚非脱的无为态度，如果把心调整到这种状态，那么就是发心的最佳状态。（2）在修习时，为福德故，不住无为，因为要有最佳心态必须有一定的福德作基础。而要有福德，就不能无为，而必须有为，诸恶莫作，众善奉行。但为智慧故，又要不住有为，即要保持无为心，无念无作，使心如如不动。（3）在包括禅修的一切行持中，努力做到心与法性相

---

① 《摩诃止观》卷第三下，《大正藏》第46册，第30页。

② 《摩诃止观》卷第五下，第64～65页。

③ 《金刚经疏》，《大正藏》第33册，第76页。

应，不著生死，不染涅槃，无相、无念。随对众境，心如一如常，不依有无二边。也就是说在禅定以外的一切时间、处所，一切活动中，也应把禅定的精神延续下去，无住、无念、无相。这倒不是说，不去接触任何东西，彻底把自己封闭在真空、虚空中，与世隔绝、孤往逃世。这是人所无法做到的，也没有必要如此。正确的态度是“对众境心常”，亦即对任何境不分别，永远把心灵保持在无为、中观、寂静、纯净、无散乱、无染着、慈悯的状态，如如不动，常一不变。如果是这样，就不会有对违情的东西的厌弃、憎恨，不会有对顺情的东西的执著，穷追不舍，当然也就不会有求不得的问题及其烦恼，更不会有失去时的痛苦。有这种永远如一如常的心态，就会做到“八风吹不动，端坐紫金莲”，即在苦乐、利衰、毁誉、称讥等八风或各种违顺、适意不适意的环境下，永保其常乐我净、大智大慧之心。

从共时性结构看，这种心态并不是八识构成的心之外的什么特殊的心，而仍然有八识作为其体，只不过是作为其体的无漏八识，而不是凡夫的有漏八识。这里的识不是凡夫的低层次的识，而是升华为智的识。如有漏的第八识在这里已转化成了这样的心，即离我、离我执及一切能取、所取的分别，于一切境、一切相，不愚不妄、性相清净，为一切纯净圆满色心现行功德所依，任持一切种子功德，不会再熏习、执藏有漏的名言、业力种子，也不会有这些种子的现起。第七识即末那识（实即自我意识）转化成了这样的心，即无我痴、我见、我慢、我执，把一切诸法看做平等不二的存在，因此原先的小我已升华为包容了自他、依正乃至全部宇宙的大我。有这等心境、胸怀，还会有不平静、烦恼吗？有漏第六识即意识转化成了妙观察智，如眼耳鼻舌身五识转化成了示现种种无数不可思议的变化三业，成就本愿力所应做之事的智能。总之，最佳的心态就是大慈悲心、无为心、平等心、无染着心、无杂乱心、无见取心，或者说，三观、三谛、三智、三千圆摄于一体的圆融无碍之心。

从这种最佳的心态与对立的心态，如痴迷、染着、分别、见取、有漏、有为、我执、我慢、散乱等心态的关系看，它不在它们之外，而就在它们之中，与它们不一不异。因为前者是从后者转化而来的，即是转迷为悟、转识为智、转有漏为无漏、转散乱为不散乱、转无常为常的结果。正是在这个意义上，智者反复强调：烦恼即菩提，生死即涅槃，贪嗔痴疑慢都是道。怎样让心有这样的安顿，或怎样把心调谐到这样的状态中呢？智

者指出：要善巧安心。

心与身一样，总是要有所寄托的。身要么坐在椅子上，要么站在地上，要么睡在床上，不可能永远悬在空中。即使悬在空中，身也有其寄托。心亦如此，如不倚于一个对象或基质之上，人就会产生空虚、无聊之类的感觉。当然如果寄托在一个靠不住或有害的东西之上，那么心又会进入一种更加令人不安的状态。在此意义上，当然可以说，安身立命、安顿心灵是人生哲学理论和实践的头等大事。智者也认识到了这一点，因此强调要善巧安心。

善巧安心的基本前提就是要有信（即信仰三宝，相信有“非有漏非无漏”这样的最佳心态及其证得的可能性、现实性）、有誓愿、有行动。在此基础上还应搞清安心的种种善巧方法。所谓安心就是安于法性。在智者看来，心的最好的安顿之所是法性。所谓法性就是万事万物的毕竟空无之理体，也就是我们的真心本身。当痴迷时，这颗心、这法性就表现为妄心、无明，当觉起时，它就表现为真如、真心。法性与无明、真心与妄心并不是两颗心，而就是同一的东西，不一不异，两者的出现取决于觉还是迷，就像冰和水的关系一样，寒冷时，水表现为冰，寒冷消逝后就是水。总之，心与法性同，或者说安心于法性就是解脱，是妙乐，反之就是苦。怎样才能安心于法性呢？

归元无二路，只有一心地法门，但一心地法门又有许多方便之门，佛针对八万四千烦恼所开示的八万四千法门，门门都是安心的善巧方法，例如，四摄六度、四念处、八正道等。佛在这方面为我们作出了示范。我们知道，佛以一音说法，教化众生，而听者的反应是各不相同的，如有的有异议、不赞成，甚至诽谤、攻击。在这种情况下，面对这些，一般人的心态都会波动，甚至生烦恼，而佛则泰然。其原因在于他用“三念处”安心。所谓“念”指“慧心能缘”，“处”即慧心的安顿之处，此处即指“平等之理”。智者说：“佛以慧心，缘于平等不增不减之理，是以违顺学者，心无忧喜之相。”也就是说，佛由于体性常一，因而能以平常之慧心正确对待听法者、学法者的或违或顺的反应，不会为不同的反应产生或忧或喜的情绪反应。即使面对不令人满意的情景，也能心安理得。这里讲的其实是圣人面对一切违顺之境必然会采取的为人处世的态度，其实质是强调圣人具有不同于凡人的这样的特点：面对一切刺激、环境，圣人都会保持一颗不动不变的平静心态。智者说：佛的三念处“即是以慈修意，能现

平等清净之意业也”[1]。三念处分别是：第一，不会因为人们不一心听法而忧虑；第二，不会因为人们一心听法而喜、而得意；第三，于一切对象和环境，不仅不会有情绪、心态变化，而且“常行舍心”。

第四节 心理健康、高峰体验与空无智慧

心理健康是指人的认知、情感、意志能正常运行，心态平和，人格完善，在任何有利不利的环境中都心安身泰、积极向上、愉悦充满。这不仅对心理本身是必要、重要的，而且与身体的健康也息息相关，因此世界上没有人不追求这种价值。但问题是怎样实现心理的健康呢？

美国著名心理学家马斯洛（A. H. Maslow）对此问题的解决办法和回答独具一格，颇值得我们思索。很显然，成功的科学家、人类学家、艺术家、音乐家、心理学家等无疑是我们一般人景仰和崇敬的一类人。马斯洛曾对这一类人做过专门的个案和调查研究。经过统计、总结、提炼，他发现：这一类人相对而言是心理最健康的人。他们在日常生活、学习、工作、文艺欣赏或投身于大自然时，常有奇妙、着迷、忘我并与外部世界融为一体的美好感觉。而此感觉又使他们情绪饱满、高涨，其体验常常难名其状。他们有自信心，少见抑郁等消极情绪。他们也有心灵的低谷和创伤，但他们能用一定的办法使其愈合，进而重回振作的精神状态。他们更有自主性、更具独立性，善于适应环境，注重人际关系的协调。他们能够平静地、幽默地抵制文化缺陷，用或大或小的努力来改进它们。因此他们不只是适应环境，而且还会且能够改造、提升环境。

这一类人是马斯洛所说、所提倡的自我实现的人。其特点是在所有需要中，他们最看重自我实现的需要，总想让自己的潜在价值变成现实，干出一番轰轰烈烈的事业来。这些人不仅在客观上利益社会和他人，影响着许多人的自我选择、自我设计和自我发展，而且也利益着自己。因为他们最共同的内在特点就是都有高峰体验。高峰体验又叫顶峰体验，是指心灵深处所发生的欣喜、满足、激动、快慰、超然、美妙的情感体验，它带给这些人的是心灵的自由、洒脱、轻安，是人性的解放，是前途的宽广，是希望，是憧憬，是振奋。除了这些特征之外，还有许多重要标志。例如，

① 《法华玄义》，《大正藏》第33册，第697页。

处于高峰体验的人具有极高的认同感，最接近其真正的自我，最接近自己独一无二的人格或特质的顶点，其潜能发挥到最大程度，因此他们具有创造性。进到这种境界，高峰体验与创新步入了良性循环的轨道。由于创造性的、有成效的劳动而获得了高峰体验，进而由于有此体验，他们会更具创造性，因为这种体验是创新的最适宜的心理土壤。此外，他们还有更果断、更富有幻想、更加独立的特点。他们很少有教条主义的偏见，他们更少关注物质财富和地位，他们热衷于挖掘、放大生命的意义。最重要的是，他们所进入的高峰体验是一种超然物外、物我双亡或冥然一体的大一统境界。据称，许多成功人士的高峰体验中有近乎东方哲学所倡导的天人合一、“无为”、无彼无此的元素。从内在机理来讲，他们之所以有那许许多多的美好感受，其心理机制就是进入了这种“无”的境界。

高峰体验经常发生在自我实现的人身上，换言之，处于需要金字塔的顶层的人即追求自我实现的人更容易、更经常得到高峰体验，因为达到这个阶段的人有一种个人发展的需要，他们更为关注，甚至只专一于自己的事业。根据东方的禅修理论和实践，专一是通向美好体验的坦途。有道是：制心一处，无事不办。儒道释都不同程度地倡导这种价值观。当然，马斯洛也承认，没有达到自我实现境界的人也可能有这种体验。例如，通过处理好与周围环境的关系，安排自己独处便可能如此。

另外，高峰体验还有层次上的差别。因为人的每一种需求的满足都会产生相应的快乐体验，需求的层次不同，得到的快感也不同。如伴随低层次的财色名食睡需求，中级层次的安全需要、社交需要、尊重需要的满足都会有相应的愉悦体验。其中包含有与高峰体验相同的元素，如愉快、惊喜等，但体验的质和量都不可与高峰体验相提并论。吸毒之所以是许多吸毒者难以去掉的瘾，是因为伴随着吸毒的需要的满足，也会有一种特殊快乐体验。这种体验在某些方面近乎于高峰体验，如极其快乐，忘我，一切烦心事暂时忘却，等等。但它又根本有别于高峰体验，如它的动机是逃避现实，其境界是低级的，甚至是局限于自然本能的境界，是封闭于狭隘的自我的，其快慰是缺暂的，而快慰之后，是更大的失落，其代价是心身的伤害。总之，无积极、崇高、美好、至善可言。伴随宗教行为如祷告、礼拜、诵经、默想等而发生的体验可看做高峰体验的一种形式，尤其是在无私的博爱、奉献、布施、忍耐等行为中所获得的体验更是如此，而禅定中的体验则是比自我实现的人所获得的高峰体验更高级、更美好、更殊胜的

高峰体验。例如，那些高僧大德在“开悟”时所经历的“桶底脱落、身心俱泯、虚空粉碎、大地消失、彻底轻安”等感受无疑是更稀有难得的高峰体验。

高峰体验一点也不神秘，高级的高峰体验不可能出现在一般人身上，但他们可获初中级的高峰体验。据研究考证，世界上有三分之二以上的人经历过高峰体验。因为许多人都有这样的经验，即在全神贯注地从事自己很乐意做的工作如劳动、学习、写作、思考、创作等时，有时会体验到自我、环境的突然消失以及十分美好的感受。这就是高峰体验。

佛教一方面强调世间不可乐想，另一方面又认为人类不仅有摆脱苦难、得到快乐的可能性，而且还有这样的现实性，即不需要到此世间以外、到烦恼和生死以外去求，在当下就能得到快乐。不仅如此，佛教所理解的快乐种类和范围远远超出一般人的体验和追求。什么是乐呢？智者对乐的理解是：“乐即无苦，名为解脱，三德高广具足。”[1] 乐的标志是，一无苦，即无痛苦、不掺杂烦恼，二解脱，所谓解即无缚，脱即自在，三是法身、解脱、般若三德具足。这种乐显然是一种高级的高峰体验。智者认为：把世人所贪着、珍视的快乐也算在内，快乐的范围和种类大致说来不外外在的世间乐和内在的禅悦法乐。前者是外在的五尘即色声香味触与我们身上的五根即眼耳鼻舌身五种感官相对应、相连接而产生的，或者说是财、色、名、食、睡、权势等满足了人相应的感官欲望而出现的心理感受，如美妙的颜色（图画、美女）等刺激眼睛，满足了人的视觉感官执著美色的欲求，随之人内心就得到了愉悦的体验。其他感性快乐可如此类推。这类快乐的主要基础或来源是外部事物，因为没有外物色香味的刺激就没有相应的快乐，没有财色名食睡就没有占有这些东西之后的那些满足感、快乐感。

东方的“无”的智慧之所以极力倡导通过禅修进入物我、能所双忘的状态，是因为那里有极其美好的东西，即有特种形式的高峰体验。佛道自不待言，崇尚刚健有为的儒家在论及个人的内治、修身时，其实也有与佛道趋同的一面，尤其是宋明儒学。例如，王守仁在论述圣人的心灵境界时，一定程度上借鉴了佛教的“大圆镜”说、“无所住而生其心”说。例如，他说：“圣人致知之功，至诚无息，……妍媸之来，随物见形，而明

---

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第164页。

镜曾无留染。……‘无所住而生其心’，佛氏曾有是言，未为非也。……妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是‘无所住’处。”[1] 就是说，圣人之心不可能绝对不与外界打交道、绝对不应对外物。而要应对外物，便要生其心，这与一般人无别。不同之处在于，圣心在接触、应对外界时，不起分别心，不住于任何东西之上，不起爱憎、贪舍之心，一过而不留，因此能永保平静、平常之态。这就像镜子一样，可以照万物，而一物不留存于其内。一当进入这种平静之态，必然伴有美好的体验。如有圣人之心则更是如此。圣心“以天地万物为一体。其视天下之人，无外远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念”[2]。

圣人不仅真、诚、善、美，而且无烦无恼，快乐无比。更有甚者，圣人之乐不是常见的七情之乐，而是真乐、大乐。王阳明说：“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存。但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。”[3] 就是说，喜怒哀乐等七情中的乐是乐的一种，它根源于人的私欲的满足。除此之外，还有一种“真乐”，它在七情之上，但又可在七情之中，同时无论是凡还是圣，都潜在地有这种乐，因为它是心之本体的属性。但是凡人不自知，常自加迷失。怎样才能得到这种乐呢？只要一念豁然开朗，返求自身，正心诚意，就能体会到这种快乐。有人针对上述观点提出疑问说：人在伤心痛苦时，还有这种乐吗？王阳明回答说：“虽哭，此心安处即是乐也。本体未尝有动。”[4] 即使是哭，只要心灵安稳，保持心之不动，仍可认为他处在快乐之中。还有这种情况，即使是圣人在修齐治平的过程中，也有不如意的时候，如退隐于世，处于边缘地位，或被贬被囚，这时他能快乐吗？处在这种状况的人，我们还能说他是圣人吗？王阳明等认为，圣人之为圣人不在于他的贵贱、贫富、尊卑，甚至也不在于他的知识的多寡、才能的高下，而在于他是否有大心，是否致良知。如果有大心，就可认定他是圣人，如果是圣人，即使处在不利的生活环境之中

---

① 《传习录·答陆原静书》。
② 《传习录·答顾东桥书》。
③ 《传习录·答陆原静书》。
④ 《传习录·钱德洪录》。

仍会充满快乐，“无入而不自得”[1]。“无入”指的是“无论处在什么环境、条件之下”，其意是：君子、圣人在任何环境之下都能悠然自得。圣人之所以能做到这一点，根源在于圣人得道了，并安心于道。王阳明说：圣人“‘发愤忘食’，是圣人之志如此。真无有已时。‘乐以忘忧’，是圣人之道如此，真无有戚时”[2]。这也就是说：由于有圣人之志，因此他发奋不已。由于有圣人之道，因此他乐以忘忧，甚至没有任何烦恼。很显然，这种真乐的体验无疑是一种高级的高峰体验。之所以高级，乃因为它建立在“无欲”“无私我”的生存智慧之上。

除了外在的快乐之外，世界上还有一广大的、无边无际的、层次和形式极多的喜乐领地，这就是人的心。这些快乐尽管离不开一定的客观物质环境，如要得到禅乐，需要修禅的必备的条件如衣食具足、清静的居所等。但是，这类乐不是由物质的刺激所引起的，而是通过建构自己的心理结构，调整自己的心态，改造自己的人性而得到的，因此与外物没有直接的关系，是一种发源于自心的快乐。心本身是其直接源泉。这样的喜乐一般的人很少或几乎没有领略过，但它们的存在和多种多样的形式则是不容否认的。爱好思维创作的人可以间接地推知这种快乐。演奏家、指挥家等进入艺术表演过程所得的心灵享受也有助于理解这种快乐形式。既然进行一般的创作、表演、思维时能伴有乐趣，那么作为“思维修”的禅定给人以乐趣应是不成问题的。属于禅悦法乐的快乐的种类极其多，如我们对一百思不得其解的疑团，某一天突然有了悟解，此时便能得到一种高级的、无法言说的喜悦。同样，对佛法的理解也能产生这类快乐。“以内解在心，名意喜也。喜动于形，名踊跃，即身喜也。从妙人，闻妙法，得妙解，三业具喜也。”“意泰然而得安隐（稳）。”[3] 总之，从听闻、谈论、悟解、思维佛法中我们能得到身、口、意三喜。从修持禅定中也可得到高低层次不同的喜乐，如从四禅四定中就能分别得到不同层次的快乐。修实相禅能得净妙之乐。《法华经》云：“悉与诸佛禅定解脱等娱乐之具，皆是一相一种，圣所称欢，能生净妙第一之乐。”智者在逐字逐句注疏该经的著作《法华文句》中说：一相即实相，一种是种智般若德，认识、把握、证悟

---

① 《传习录·答聂文蔚》。

② 《传习录·黄直录》。

③ 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第129~130页。

此实相无相无不相之理，得认识一切种类的事物的智慧，就能生净妙之乐[1]。最高的快乐当然是伴随着证得涅槃境界时所发生的快乐。在此意义上可以说“寂灭为乐”。这种乐也有不同的层次：第一，“生灭灭已，寂灭为乐”。也就是说进入了一种寂灭无为的境界并最终灰身灭智，就进入了这种快乐境界。这是小乘所追求的最高快乐。第二，大乘圆教追求的比这高：“即于生灭，仍是寂灭，不待灭已，方称为乐，是为圆教佛界相性。”可见，在智者大师看来，寂灭、真正的快乐并不在现实生活之外，并不是逃避现实生活、灰身灭智才有快乐。在人的现实生活中，即不是在“灭已”之后，也可得寂灭之乐。在一切环境、内外各种缘中，如果心如如不动，保持一种无为、无念、无住的心态，心与一切圆融无碍，那么当下就是最高的快乐或最高的高峰体验。在此意义上，智者说：“有道即真实，无为是富乐”，“常知心眼开，得入清凉地”[2]。

最后还应注意的是，智者倡导的快乐、大乐是以空慧为基础或建立在空悲双运基础上的大乐。世界诸法一如一体，无能乐之主体，亦无所乐之对象，乐而无乐，无乐而乐。此乐是安心于实相的一种状态，不可言说，不可思议，玄妙至极。而有此体，必有慈悲、智慧、解脱等妙用显发，必有智慧、断德、思德显现，亦即能令一切有情同得法乐。

第五节 工夫之无与人生态度

中国文化中最丰富的内容是做人的学问，而做人的理想则是成为完人、圣人，这几乎是所有学派的共同追求。成圣，无疑是天下最难做成的事情，光停留在嘴上，不落实在踏实的行为或工夫之上，不具体化于日常的生活态度之中，“不经一番寒彻骨”，是不可能如愿的。有意思的是，中国的主流文化几乎异口同声地主张，至圣的工夫最重要的是对世情、世间万物采取“空无化”或“淡化”的态度与操作方式，简言之，至圣离不开工夫之无。我们先看道家的工夫之无。

在老子看来，要成圣，关键是要“绝”或“弃”，要对一切包括一般人认为有价值的东西，如圣、智、慧、德等，都要进行虚无化，完全予以

---

① 《妙法莲华经入疏》，上海古籍出版社，1990，第164页。

② 《观心论》，《大正藏》第46册，第585页

舍弃。要如此，又必须在“灵魂深处闹革命”，即“虚其心”[1]。所谓“虚其心”，就是让心回复到原始的“虚极”“静笃”的状态，其上清清净净，无一丝牵挂和污染。要使心虚极、静笃，就要将心知在人生存过程中、人的生理运行中的作用消解掉，不能把刺激、鼓噪、算计、智谋加给欲望。要不为欲所累，从欲中解脱出来。要如此，就要不停地与欲望作斗争，每天都使之下降、减少，直到最后达到“无为”这一与道合一的境界。此正所谓：“为道日损，损之又损，以至于无为。”[2] 怎样寡欲、损欲、去欲呢？关键在于看清欲及其对象的虚无本质，真正做到“归根”，即归于“一”，归于“道”，归于“玄德”，果然如此，便能静。此即“归根曰静，静曰复命”[3]。另外，人要做到彻底无欲，必须做到“无身”，因为身是欲的根源。所谓无身就是无我，即不计执有我，不把我看做中心，使自己与万物、与道融为一体。老子说：“吾所以有患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”[4] 庄子也承认：人的生存状态取决于心的状态。而心的状态不外乎两种。一是“外于心知”[5]。所谓“外于心知”，即是心让往外驰骋，将心的“知”的功用发挥出来，逐物生起分别心。这样做既会扰乱自己，与解脱之道背道而驰，而且也会扰乱社会，酿成社会大乱。故可说，天下每每大乱，罪在于知。心的另一种状态是“虚静”。他说：“圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。”[6] 简言之，圣人之所以为圣人在于他的心恬淡无为，照物不动，逐境不乱，永保寂寞无为之状态。

凡夫之所以为凡夫，是因为他迷失了此心。要成圣就要借助无化操作，如在心中做到无待与无己。无待的反面是有待，而有待就是有包袱、有信赖，有对人与非人、人与物的区分和对待。要得到真正的幸福，那必须做到“无待”，即没有人我的对立和对待，无所牵挂，无所信赖。而要如此，又必须做到“无己”“无功”“无名”。因为没有自我的分别和牵挂，连自我都不放在心上，去我顺物，不求有功，不求名气，还有什么理

① 《老子》第三章。
② 《老子》第四十八章。
③ 《老子》第十六章。
④ 《老子》第十三章。
⑤ 《庄子·德充符》。
⑥ 《庄子·人世间》。

由不逍遥的呢？自由之境界不就自然来到眼前了吗？故可曰："至人无己，神人无功，圣人无名。"[1]

《管子》一书中关于通过工夫之无至圣的论述也很多。如它专辟"白心"一章加以集中阐述。所谓白心，就是要通过一定的方法将心灵调适到清白、虚静、明朗、中正的状态。这种调适就是工夫上的无化操作。因为只有处在这样的心态，才能得福，才能"形性相葆"即形全心顺，以至于长命百岁。它还强调，要成圣，必须做到寡欲、去欲。"世人之所职者精也，去欲则宣，寡则静矣。静则精，精则独立矣，独则明，明则神矣。"[2]这里所说的职即志，亦即念，或"心之所之"，大意是，在面对心所向往的东西时，若能做到去欲，则能让心静下来，进而有利于人处在最佳的精神状态。另外，做圣人，一个很重要的问题是要处理好与感官、情感的关系。而感知、情感是由身体负责的，在这个问题上，心应做到无欲，或者说无为。有欲有为，感官就不能正常发挥自己的作用，因此让心无欲，是管理好自己的情感、感知的最好办法，或叫"心术"。《管子·心术上》云："心术者，无为而制窍者也。"意谓：心的作用正在于通过虚静无为来管制自己身上的九窍。同一篇《心术》还说："洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存。"这就是说，只要让心室清净起来，排除私心杂念，便能让神明出现于心，存在于心。当然，圣人也有自己的"好"和"恶"，但与凡人的不同在于："恶不失其理，欲不过其情"，亦即既不违理，又不逆常情，循理而好恶，这才叫君子。

中国化佛教在这方面的思想最为丰富和深刻。根据智者的圆融说，佛尽管说了无尽的佛法，但归根结底只有一实法，即告诫众生，诸法毕竟空寂不仅是世界的本来面目或客观真理或究竟之实，而且还是最高、最圆满价值的基础或这种价值本身，此实相既是解脱之因、之基，又是解脱之道，甚至是解脱之果。智者说：实相是正行之所依。"依凭若正，则具正行，能至菩提。"[3]实相作为解脱之法就是要将一切包括空本身都空掉，都无化，因此可以说空就是解脱门。

空之所以是解脱门，道理在于："若不善以十八空慧，照了遣荡，……十八有法，随滞一有，则不得无碍解脱，纵任自在。故须修十

---

[1] 《庄子·逍遥游》。

[2] 《管子·心术上》。

[3] 《法界次第法门》卷下之上，《大正藏》第46册，第687页。

八空。”人之所以生活在苦海之中，根源在于滞种种有，大致有18种，如以为有我、有法等，佛教有18种武器即十八空（如内空、外空、毕竟空等）可对治滞有的毛病。因此空无化是安心的最可靠的地方，故应“安心于空”。归元无二路，方便有多门。人要得彻底解脱，除了最终安于空或实相，别无他途。但这一“归元”的过程又可通过各种具体门径或方法予以实现。如小乘讲的三十七助道品，大乘讲的四摄六度，智者大师《释禅波罗蜜次第法门》中概括的有漏禅（数息观、入欲界定、四禅、四无量心、四空处定等）、亦有漏亦无漏禅（六妙门、十六特胜、通明观等）、无漏禅（九想、八念、十想、八背舍、八胜处、十一切处、九次第定、狮子奋进三昧、超越三昧）、亦有漏亦无漏禅（未说），都是破一切有、证得毕竟空的法门，因此是进至境界之无的名副其实的工夫之无。根据智者大师的一法具万法的互具论思想，任何一种修空、证空的方法都同时涵摄其他一切空无化方法，因而随修一法，都可至涅槃妙境。我们这里以智者谈论最多的止观法门为例略作分析。

中国佛教的其他宗派也都非常重视止观，甚至连以修行法门繁多、完善、讲究次第著称的藏传佛教也不例外。当代修学、弘传藏密十分有功力且卓有成就的谈锡永大师说：“修密只是修‘止观’”，而止观“只是修心的法门。行者能将万物与自己的一心融会，即是‘止’；又能将自己的一心扩展为万象，即是‘观’”。止观与其他密法的修持也是统一的，如“密宗修本尊，其实即是将本尊作为整个法界的表征，由此引导修行人能够‘印心’。初步与本尊‘相印’，再扩展而为宇宙万物‘相印’，那便是修‘止’。”“当一心扩展为万法之时，不但要认识万法的自性为空，而且要认识万法的相状亦空。这即是修‘观’的中心概念。”[1]

智者大师的止观阐释在一切方面都别开生面，例如，对止观的作用、地位，止观作为入涅槃之要门的原理机制，止观与其他禅法的关系，与涅槃、般若、法身等的关系，诸止观的分类及内部关系，止观之偏圆、深浅、顿渐等都有自己独树一帜的看法，形成了自己关于止观的圆融无碍、博大精深的理论体系。正是有此体系，同时有对止观的丰富而深入的实践，他所创立的天台宗才具有了自己别具一格的个性，甚至能借止观而与别的宗派区别开来，因此被称做圆顿止观宗是十分恰当的。我们先来看他

---

① 谈锡永：《密宗百问》，华夏出版社，2008，第85~86页。

对止观作用及机理的论述。

智者首先强调：止观是入涅槃的最重要、最便捷的途径。智者说："泥恒之法，入乃多途，论其急要不出止观二法。所以然者，止是伏结之初门，观乃断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由藉。"[①] 也就是说，入泥洹即涅槃的途径多种多样，但从重要性、行持之方便、见效之快疾来说，止观为最。因为它是降伏烦恼（伏结）的初门、断除见思惑的正要，对爱养心识、策发神解、获得禅定工夫和智慧都是必不可少的。因此止观是"涅槃大果之要门，行人修行之胜路，众德圆满之指归，无上极果之正体"[②]。

所谓止（samatha，奢摩地），就是制心于一处，使其不复流动、驰散，就是要将一切被认作有的东西空掉、无化。智者对止的意义的分析足以说明这一点。他认为，止细分有三义：（1）息，即让诸恶、觉观、妄念、思想寂然休息，亦息攀缘。攀缘即缘三界。息攀缘谓心无所得，此就所破得名。（2）停，即缘心谛理，系念现前，停住不动。此就能止得名。（3）对不止止义：相对于无明、染污而言，无明亦非止，非不止，而唤作不止，法性亦非止非不止，而唤法性为止[③]。所谓观（vipasyana，毘钵舍那）就是心缘确定而后明察心境，使之朗然大净。对观的界定也很多，如说："照而常寂"，"朗然大净"，等等。其细微之处有三点：（1）贯穿：智慧利用，穿灭烦恼，就所破立。（2）观达：观智通达，契会真如，清净心常一，则能见般若，此就能观心立名。（3）对不观观：无明非观非不观，而唤作不观，法性亦非观非不观，而唤作观[④]。

止和观分别又有不同的形式，如从操作和度达的方式上看，止观可分为体真止、随缘方便止和息二边止。体无明颠倒即是实相之真，名体真止，或说，知因缘假合幻化性虚故名为体，空即是真。如此实相遍一切处，随缘历境安心不动，名随缘方便止。生死涅槃，静散休息，名息二边止，或息二边分别止。智者说："息二边时，生死涅槃二相具息。是止息义，入理般若名为住缘心中道。是停止义。此实相理非止非不止，是不止

---

① 李安校译《童蒙止观校释》，中华书局，1988，第1页。

② 李安校译《童蒙止观校释》，中华书局，1988，第1~2页。

③ 《摩诃止观》卷第三上，《大正藏》第46册，第21页。

④ 《摩诃止观》卷第三上，《大正藏》第46册，第21页。

止义。"[1] 相应地，观也有三种形式：体一切诸假悉皆是空，空即实相，名入空观；达此空时，观冥中道，能知世间生灭法相，如实而见，名入假观；如此空慧即是中道无二无别，名中道观[2]。

从次第和要对治的对象上看，止观又有对治初心粗乱修止观、对治心沉浮病修止观、随便宜修止观、对治定中细心修止观、为均齐定慧修止观之别。

儒家在世界观、本体论问题上是崇有的，但在修身、做人的问题上则像牟宗三先生所说的那样，同一切大教大圣的生命一样，强调由"无"的智慧出发的工夫上的"无"。不仅如此，他们还对具体实施方法作了广泛而有益的探讨。例如，孟子认为，是圣人还是小人，取决于养心，即是养小心还是养大心，而"养心莫善于寡欲"[3]。荀子认为，性恶之人之所以能成圣，关键在于他们的心天生有能知、能判断、甚至能"使"、能"止"欲的资质和作用。"欲过之而动不及，心止不也。……欲不及而动过之，心使之也。"他还说："心者形之君也，而神明之主也。……出令而无所受令，自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。"更重要的是，心还有一重要的功能，即知"道"，即认识、把握天地万物运行的命或道。"人何以知道，曰心。"[4]

宋明儒学家在这方面的探讨更加细致。例如，他们特别强调静心，不仅像释老一样主静，而且真的进行了一番实践，有的人还颇有心得和成就，甚至有的人如程颐还能教人静坐。怎样入静呢？他们不愿重复释老的原则与方法，而试图另辟新径，如强调，第一要无欲，无一毫之累。第二要以中正仁义而主静，直到万理明彻，然后湛然纯一。第三，自作主宰，静定其心。第四，心要尽可能做到无为、无事。"伊川先生曰：圣人不记事，所以常记得；今人忘事，以其记事，不能记得。"意思是：圣人之所以记忆好，是因为不刻意去记事、惹事；而现今的人之所以记性不好，是因记事太多。他还强调心不能起计度之心。因为起心便会事与愿违，因此他以此"戒学者：心不可有一事"[5]。"人不止于事，只是揽他事，不能使

① 《摩诃止观》卷第三上，《大正藏》第46册，第24页。
② 《摩诃止观》卷第三上，《大正藏》第46册，第25页。
③ 《孟子·公孙丑上》。
④ 《荀子·解蔽篇》。
⑤ 朱熹、吕祖谦编《近思录》卷四。

物各付物。”揽事就不能一件事一件事地按其事理把它们做好。因此“物各付物”就是能“役物”，反之就是“役于物”或为物所役[1]。陆、王强调：工夫要在起心动念处用，亦即在理之发处、在心念露头、显现处用。陆九渊说：“精神全要在内，不要在外，若在外，一生无是处。”[2] 怎样向内用功呢？这里关键是要转变价值观，即从世人喜欢的价值，转向君子之道。君子之道是另一种价值，一般的人讨厌它。而陆九渊则强调：“学者要知所喜。此道甚淡，人多不知好之。……‘君子之道，淡而不厌。’”[3] 尽管“平淡”，但值得好之。陆、王还强调：要至圣，必须有“剥落”之功。所谓“剥落”，就是剔除、灭掉。心中有病，有私欲杂念，因此要不停地用功剥落。因为他说：“这里是刀锯鼎镬底学问。”意思是说：我这里的学问是用刀锯般的手段除去人之私欲[4]。王阳明说：“学是学存天理。”而存天理就是去人欲[5]。去人欲，以至于干净彻底，是“作圣之功”。怎样做好这一工夫呢？一是要“防于未萌之先”，二是要“克于方萌之际”，三是要“随物而格”。心体本来是宁静、寂然不动的，如果再生出“求宁静”“养生”“欲无生”之心，便是有欲念生，这都是要除去的。“良知之体本自宁静，今却又添一个求宁静；本自生生，今却一个欲无生；……只是一念良知，彻头彻尾，无始无终，即是前念不灭，后念不生。”[6] 这也就是要让精神离事、无事，做到心无一累。陆九渊说：“心不可泊一事，只自立心。人心本来无事，胡乱被事物牵将去，若是有精神，即时便出便好。若一向去，便坏了。”[7] 意谓：人的精神若陷到事情中去了，便违背了心的本来状态，便会有病有麻烦，若一出来，便好了。总之，要成圣必须工夫到位，即做到内无所累，外无所累，自然自在。

第六节 终极关怀、本体之无与圣人所师

既然圣人是获得究竟解脱、无漏幸福同时又自利利他、自匠匠他、自

---

① 朱熹、吕祖谦编《近思录》卷十。
② 《象山语录·包扬所记语录》。
③ 《象山语录·包扬所记语录》。
④ 《象山语录·包扬所记语录》。
⑤ 《传习录·薛侃录》。
⑥ 《传习录·答陆原静书》。
⑦ 《象山语录·包扬所记语录》。

觉觉他的人，那么一般的人大概不会拒绝成圣。如果有成圣的愿望，那么自然又会思考如何成圣、成圣有无捷径可走之类的问题。捷径肯定是有的，那就是研究圣人是如何成圣的。因为学做圣人就是以圣人为师，如果能弄清圣人以何为师，那么成圣的方向和出路便找到了。圣人的老师是什么呢？答案很简单，圣人以究竟谛理或本体之无为师，悟解此理，依理而行，终至成圣。换言之，圣人所以由凡转圣，关键在于：他们通过他们的终极关怀，找到了宇宙万物的终极实在或真实，彻悟了一切诸法的体空之理，进而于一切时空安心于其上。

终极关怀是做人达到了较高自觉程度的人必然要面对和思考的一个问题，也是一般人生哲学不可回避的一个重大课题。当然，不同的人对它的理解是不一样的。例如，德裔美国基督教神学家蒂利希（P. Tillich，1886—1965，傅伟勋译为"田立克"）在论述"终极关怀"时认为，它有两个层面：一是客观性层面，即被关涉的终极性东西，如存在本身或自在之在（being-itself），或自在。二是主观性层面，即对这种终极的东西（如无限、无条件、绝对等）的关切（ultimate concern）。傅伟勋先生认为，终极关怀必然涉及终极真实（ultimate reality/truth）、终极目标（ultimate goal）和终极承诺（ultimate commitment）。在说明宗教的本质特点及其与非宗教的区别时，他强调：以上四方面是"宗教所成立的几个不可或缺的基本要素"①。也就是说，宗教之所以为宗教，之所以与非宗教判然有别，乃是因为宗教在具有其他特点的同时，包含有这四个基本要素。不同宗教之所以相互区别，又是因为它们表现、组织这四个要素的方式各不相同。就佛教来说，它有一个从终极关怀到终极实在，再到终极目标和终极承诺的过程。所谓终极承诺，指的是一种根本的价值取向，即在有了上述三种"终极"之后的一种追求、承诺，如"心性的向上转移（如去恶从善或转迷开悟），以及人格的彻底改变"②。

其实，非宗教的人生哲学也有自己的终极关怀。即使不是每种人生哲学都如此，但从理上说，都应该如此。当然，它们关注终极问题的内容和方式是不一样的。例如，许多世间哲学不一定有终极承诺，不一定自觉探讨终极实在，或者不一定把境界之无、工夫之无与作为终极实在的本体之

① 傅伟勋：《生命的学问》，浙江人民出版社，1996，第5页。
② 傅伟勋：《生命的学问》，浙江人民出版社，1996，第21页。

无关联起来，自觉探讨它们之间的关系，当然更谈不上建立它们之间的统一。冯友兰先生在考察玄学时指出：玄学家尽管也谈“体无”，但他们的这一概念指的并不是对本体的把握，而是指一种“以无为心的精神境界”。例如，郭象的特点在于破除了本体的“无”，而肯定境界之“无”[①]。中国其他重视空无问题的学派，例如，儒家、墨家、管仲学派等，在论述“无”的本质、特点和对于认识世界和做人的作用时，一般关注的是境界之无和工夫之无，尽管涉及了终极目标和终极承诺，发表了关于终极关怀的大量有价值的思想，但不太关心终极实在或本体之无，至少没有明确地探讨终极实在与终极关怀、本体之无与境界之无、工夫之无的关系和统一。道家和宋明儒学尽管有一些例外，但相对于佛教而言是有相当的差距的。牟宗三先生甚至认为，道家“无”的形上学是一种境界形态的形上学，因为其目的是要提炼“无”的智慧，以达到一种境界。其他的大教大圣尽管极其重视“无”的问题，但是包括宋明如王阳明的儒学在内的大教大圣着力探讨的是以“无”的智慧为基础的工夫上的“无”[②]。

当我们自觉切入终极关怀与终极实在的关系、境界之无、工夫之无与本体之无的关系时，首先要对它们作出明确的界定。所谓终极关怀，无疑是指对人的终极性、根本性问题的深切的关注。例如，蒂利希本人的所作所为就鲜明地体现了他关于终极关怀的概念，其表现是：深切地关注人类的现实处境，尤其是精神处境，关注人类的未来和命运。可见他理解的终极关怀就是对人类的最重要的、绝对无条件的东西的关切。终极实在指的应该是绝对真实的、可真正作为其他事项尤其是人生、做人之基础的东西，在佛教那里表现为究竟谛理，万事万物的本来面目，或第一义空。我们以为，这里要探讨的终极真实就是本体之无。

这里所说的本体之无不是认识论、现象学的非存在，不是充满逻辑矛盾的非存在，也不是可能和不可能世界中的非存在，而是作为万事万物之空寂体性的无，是从究竟观、发展观、微观，甚至渺观、渺渺观角度来看的世界的本来面目。所谓境界之无指的是一种基于独特的空观和“无”慧而设定的最为美好、终极解脱的境界，是能成为心灵之终极的、可靠寄托的抽象之无、观念之无、理想之无。而工夫之无指的是到达境界之无的手

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社，1986，第162页。

② 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1～2页。

段、方法、途径等，是不同形式的空无化操作，是将一般人执著为有的东西空掉或“剥落”的过程。

接下来的问题自然是：做人过程中的、为生存智慧所看重的境界之无、工夫之无与科学智慧所关心的、也主要得靠它才能真正把握的本体之无间究竟有无关系可探讨？它们之间有无统一的可能性？生存智慧与科学智慧在人生哲学中能否携手前行？这类问题既是理论问题，又是事实问题。作为事实问题，其回答取决于现实世界是否存在这样的事实。如果在历史上，已有人事实上把它们统一起来了，那么回答就当然是肯定的。在这种情况下，理论的探讨尽管有学理上的必然，但对于答案的真实可靠性无任何助益。我们在中篇所作的大量考察足以告诉我们：东方的许多大教大圣不仅把它们统一起来了，而且统一得十分完美。他们的实践表明：要真正解决人的终极问题，实现人的彻底解脱，获得究竟无漏的幸福，做一个人格完美的人，其前提条件是真正彻底地把握终极的真实，真正悟解、证得宇宙、人生、社会的谛理或实相或本来面目。唯其如此，才有靠得住的境界之无和行之有效的工夫之无。智者大师对已完满人格的极圣和备受煎熬的非凡的个案研究和对比分析告诉我们：极圣之所以为极圣，关键在于他以谛理为师，相尽解极，本体之无、境界之无、工夫之无当下完满统一，从而累尽苦灭，寂然永乐。而凡夫“邪心迷理”，即没有认识和把握终极之实相，因而轮回六道，苦不堪言。可见，终极解脱的前提、基础是解决终极实在、本体之无的认知、证得问题。只有这样，才有真正的境界之无和工夫之无。问题是：三者是如何统一的呢？

有两种方式。一是渐进性的、次第性地达到统一。前述的太虚大师的人生哲学原则“看破、放下、自在”就充分说明了这一点。根据这一获得解脱、自在、转凡成圣的原则，第一步要解决的是世界观、本体论和价值观问题。这是前提、基础。因为道理很简单，如果对世界持一种形而上学的片面的实在观，将一切都执为实有，看不到它们的空无的体性，以为它们真的有用、有价值，进而生出贪爱之心，想方设法据为己有，那么要达到境界之无是根本不可能的，当然也不会有看破、放下的实践。历史上大圣大贤成功的事例足以说明这一点。由于看破一切，因此就没有可欲求的东西，进而才能真正做到去人欲、存天理。而一当到了这一步，工夫自然到位，当下就会进入一种真正的、而非阿Q式的境界之无。凡夫之所以不

能如此，是因为他在世界观、本体论上相信感官接触到的现象真实不虚，具有同一性、恒久性，可得且有用，于是生起种种的欲望和相应的求取的行为。而欲望的满足与否都会带给他无穷的烦恼。

从特定的意义来说，本体之无的体认与证得，或世界观、本体论、价值观的革命性转化，实际上是智慧的升华，即从凡夫的分别智质变为大圣大贤的、以万事万物为一体、无分无别、大智若愚为特点的最高级的生存智慧，此智也可称大智或般若之智。这种智慧既是观察世界万物本性的立场、观点和方法，也是一种对人对事的态度。如果碰到任何事物不是从表面上而是从体性上去看问题，那么就能看到它们因缘和合、空有不二、毕竟空无、了不可得的本性。这里特别要注意的是，我们这里所说的空无不是一般人所理解的那种像方的圆之类的纯粹、绝对的非存在，而是相对于沙文主义的本体论，即只承认有形可见事物存在的本体论而言的相对的非存在。它指的是一切事物、一切现象之中的体性上的毕竟空无。这种空无在常识存在论看来是不存在的，因为它无形无体、了不可得，故可称做无。用微观、渺观、发展、历史的观点来看，每一事物的确有这样的体性。例如，从空间构成上说，任何事物都由无限可分的东西构成，因此其内无人们所说的那种同一性、恒常性、可得性。从时间上说，事物刹那生灭，没有自性，因此也是了不可得的。例如，没有人能在紧接着的两个时间点上得到一个相同的东西。赫拉克利特早就认识到：人不能两次踏进同一条河流。同一的河流是不可得的，同一的物也是如此。从历史的、发展的眼光看，同一个物、同一个我，都不过是幻觉，充其量是人构造出的观念或幻想。因此从本性上说，一切是得无所得，失无所失。

东方的许多哲学都不同程度地承诺了本体之无。佛道自不用说，就连《管子》中也表达了对本体之无的初步认识，如强调：包括人在内的万物都由精气所构成，而精气是“气之精者也”，即是一种精细的气。当然光有气还不会有物生，还必须有道的作用。所谓道是一种存在于万事万物包括我们人身上的、“虚而无形”的但又具有“化充万物”的规则、力量[1]。从其存在的处所来说，万事万物都与它须臾不离，真可谓“道不远”，“与人并处”；从其存在形态来说，“虚而无形”；从其本质来说，虚静无

① 《管子·心术上》。

为，故可以说“天曰虚，地曰静，乃不忒”[1]。意思是：天之道为虚，地之道为静，故没有过错。从与人的认识的关系来说，它超越于感知觉之上，“难极”“难得”[2]；但从作用上说，它又有生化、主宰万物的作用，可以说它有“化育万物”之德。

佛教在这方面的认识极其精深。它对空无的多维审视和说明，在本书中篇已有考释，这里再看看它从“宇”和“宙”上所作的分析。从“宇”上看世界，既可从小到大，又可从大到小。若从大而至小，如从一里长的东西开始分析起，往小的方向分，就可看到事物的终极性相（见表23－1）。

表23－1 佛教中本体之无极分

一踰缮那	佛家一里	八俱卢舍
一俱卢舍	五百弓竖积	
一弓	合六英尺或一海尺*	四肘竖积
一肘	二十四指横布	
一指	三节	
一指节	约计英寸四分之三**	七麦广麦——九七五二二六七四三极微
一麦广麦	七虱——二八二一七五二四九极微	
一虱	七虮——四〇三五三六〇七极微	
一虮	七隙游尘——五七六四八〇一极微	
一隙游尘	七牛毛尘——八二三五四三极微	
一牛毛尘	七羊毛尘——七六四九极微	
一羊毛尘	七兔毛尘——六八〇七极微	
一兔毛尘	七水尘——一二四〇一极微	
一水尘	七金尘——一三四三极微	
一金尘	七微——一一四九极微	
一微	七极微	
一极微	（色极少）	

* 表示一英尺＝0.3048米；** 表示一英寸＝0.0254米。

资料来源：吴信如：《般若与业力》，民族出版社，2002，第88页。

极微还可分下去。如果是这样，我们一般人所肯定的面前的事物还是

① 《管子·心术上》。

② 《管子·心术上》。

一个“同一”“不变”“可得的事物”吗？这些看法在过去主要是建立在禅观妙觉的基础之上的，或是靠逻辑推论出来的，而在今天却有科学的根据。根据量子力学的成果，构成可见物体的材料中，有些是粒子性的、具有有限体积的渺观客体，如原子核内的质子和中子的平均半径为 0.8×10^{-13} 厘米。但尽管如此，它们不是以我们在宏观世界中看到的事物的存在方式存在的，即不表现为一个可以摆弄的个体，其运动和相互作用也不像球体碰撞球体那样。总之，传统本体论的个体中心论、实物性存在观（以为只有坚硬的、不可入的、有质量的实体或质点才是存在的）是不适用了微观事物的。例如，原子的绝大部分是空的，而不是实心的。因为原子由原子核和电子组成，电子绕原子核运转。然而，原子的所有正电荷，以及几乎所有质量，都集中在原子核上，因此原子内绝大部分是空的，这也就是说原子核只占空间的非常小的一部分（它的半径几乎小于原子半径的 1/100000）。即使它们表现为粒子性的东西，但并不像宏观物体那样有固定位置，如存在于一个虚空之中，也没有确定的运动轨迹和显现方式。它们是什么，表现为什么是极其不确定的。量子力学告诉我们：我们所能计算的，只是事件的概率，因此我们永远不可能确切地知道一个电子究竟在什么位置上，其速度是什么。可见，渺观客体的确像佛教所说的极微或刹那之点。温伯格说：“整座煌辉的经典物理大厦在描述原子行为的时候，连‘差不多正确’都不是。”[①] 经典物理学尚且如此，常识和传统哲学关于微观世界的本体论就更是如此。温伯格说：“我们的大多数人在接触到量子力学的时候，所有这些日常经验，都会成为理解量子力学基本概念的障碍。”[②]

构成质子、中子等的微观客体就更反常了。现在发现的渺观粒子有 400 多种。它们可分为四类：一是光子，它是电磁作用的传递者。二是轻子，它是不具有强作用的费米子。三是强子，它是具有强作用粒子的统计，可分为重子和介子两类，故说粒子有四类。作用力从粒子角度看有四种，即强作用、弱作用（支配 β 衰变过程以及有中微子参与的各种过程的一种力）、电磁作用（支配电荷、磁矩和粒子内部电磁结构引起的过程以及有光子参与的各种过程的一种力，最为普遍）、万有引力即重力（支配

① 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第 4 页。

② 温伯格：《终极理论之梦》，李泳译，湖南科技出版社，2006，第 3 页。

宇观世界的一种力，在微观世界几乎可忽略不计）。

构成事物的极微个体不仅完全有别于宏观对象，而且所形成的整体也不同于可见的整体。例如，在量子系统中，整体并不能简单地被分为各部分之集合，因为它自身独立地组织着部分。在超导体中，电子并不散射，由于量子势作用，整体系统会经历一种协调运动（coordinated movement）。又如，分子处于一定量子态中的化学键，可以被看做整个分子量子势的必然结果，即处于该态的分子所确定的量子势维持着电子处在能够对这样的化学键做出贡献的位置上。当分子处于不同量子态时，量子势是不同的，有的使分子成为稳定结构，有的使分子瓦解。

任何事物无疑有时间属性，这也就是佛教所说的“宙”。而时间是一维的，由川流不息、无限可分的时间点构成。既然如此，经历了两个时间点的同一事物不可能再真的是同一个事物。“人不能两次踏进同一条河流”这一事实较好地说明了其中的道理。对于时间的分析，既可从小到大，如秒、分、时、日、月、年等，也可从大到小。以一昼夜为例，佛教按后一种方法对它的终极性相状作了这样的分析（见表 23－2）。

表 23－2　一昼夜之终极性相状

一昼夜	六迦拶	
一迦拶	佛家一小时	五牟呼栗多
一牟呼栗多	合四十八分钟	三十腊缚
一腊缚	六十恒刹那	
一恒刹那	百二十刹那	
一刹那	（时极少）	

资料来源：吴信如：《般若与业力》，民族出版社，2002，第 89 页。

其实，刹那还可以不停地分析下去。根据这种分析，一切事物其实都是由不计其数的刹那之点构成，或表现为连续的、忽生忽灭的刹那之点。前一点不同于后一点。既然如此，哪里有我们肉眼所看到的、常识所执著的那些常住不变、可得可享有的存在物呢？

量子力学也告诉我们：构成事物的粒子都是瞬息万变的，即使是在短的时间内，也找不到保持了同一性的粒子。例如，通常所看到的光其实是

沿电场振荡方向随机分布的许多电磁的集合，也就是说，光是一小块叫做光子的能量流。量子力学还告诉我们：特定光子下一刻的状态是什么，朝哪里行进，都是不确定的，是随机的。当一个光子到达垂直的偏振片时，我们不能明确预言它能通过还是不能通过。量子力学能够说的只是：光子有 $(\cos\theta)^2$的几率通过，有 $(\sin\theta)^2$的概率不通过。换言之，光子总是同时处于V状态和H状态，光子既不是处于V状态，也不是处于H状态，而是处于这两个状态的叠加。

如果能像这样如实解剖和认识万事万物的没有同一可得性的本质，那么人就不会拼命追求那些心爱的东西，而能够真正看破、放下一切。诚如牟宗三先生所说，境界之无是通过提炼“无”的智慧所到达的。而一当进入了境界之无，便有自利利他等奇妙功效。在历史上，许多圣贤主要是通过心性的操作，如调节心理或善巧安心的“工夫之无”而进入境界之无的。这是可以的，也是行得通的。除这种方式之外，还可通过改变世界观、本体论和价值观的途径来实现。我们上述的论述强调的正是这一渐进性的方式。其要点在于：通过观照事物的本性，把握其真空妙有、实无假有的本性，完成价值观的转换，进而通过工夫之无落实到行动之中，真正做到于相离相、于念离念。一当工夫成熟，就会水到渠成，由凡转圣，得到解脱。

除了这种渐进性的方式之外，还可通过非渐进性方式进入境界之无，以实现本体之无、工夫之无与境界之无的统一。在这方面，禅宗和天台宗等作了成功的探讨。在我们看来，三者之所以能借助顿超直入的方式实现统一，关键在于：三者之间存在体与用、目的与手段的内在客观的关系。例如，本体之无与境界之无、工夫之无是体用不二的关系。既然如此，只要亲证万物本来之空理，或如智者大师所说，顺理而解，在相尽解极的同时，当下便入万法一如一体、无来无去、无生无灭、无断无常、无一无异、寂然永乐的澄明境界。根据圣贤的经验，其操作的关键在于：对于所面对的一切事物、一切现象，不管有无价值，是好是坏，都依理而行，即不取不舍，于念离念，于相离相，内外不住，住无所住。任纵外境千变万化，内心始终如虚空一般，或如大圆镜一样，一照即了，不留踪影，不起分别。如《六祖坛经》所说：“人性自有利钝，迷人渐修，悟人顿契。……我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本

性，于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害。念念之中，不思前境。……于诸法上，念念不住，即无缚也。"[①] 如果能顿超直入诸法谛理、本体之无或终极真实，那么渐修所用的工夫便是多余，因为这里的本体之无即是工夫之无。有道是："心平何劳持戒，行直何用修禅？"[②] 当然，这是一般人所做不到的。因此一般人若想完成三者的统一、真正进入境界之无，最好是按看破—放下—自在的渐进式模式进行。

① 《六祖坛经》，见《金刚经·坛经》，书海出版社，2001，第139～140页。
② 《六祖坛经》，见《金刚经·坛经》，书海出版社，2001，第131页。

参考文献

一　中文文献

（一）论文类

安希孟：《从“无”到“有”话哲学》，《人文杂志》2006年第6期。

陈伯海：《释“有生于无”——兼探哲学“形上之思”的逻辑起点》，《社会科学战线》2009年第7期。

陈红兵：《论僧肇佛学的有无论与动静观》，《华东师范大学学报》2010年第2期。

陈来：《魏晋玄学的“有”“无”范畴新探》，《哲学研究》1986年第9期。

程仲棠：《无“是”即无逻辑：形而上学的逻辑神话》，《学术研究》2007年第3期。

方立天：《佛教“空”义的历史演变》，《佛学研究》2003年第6期。

方立天：《佛教“空”义解析》，《中国人民大学学报》2003年第6期。

冯友兰：《魏晋玄学贵无论关于有无的理论》，《北京大学学报》1986年第1期。

高晨阳：《论玄学“有”“无”范畴的根本义蕴》，《文史哲》1996年第1期。

何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼本无论对老子道本论的改造》，《哲学研究》2005年第7期。

康中乾：《论王弼“无”本论的哲学实质》，《中国哲学史》2000年第4期。

康中乾：《论王弼“无”范畴的涵义》，《陕西师范大学学报》2004年第4期。

康中乾：《玄学“言意之辩”中的“忘”》，《哲学研究》2004年第9期。

李兰芬：《论汤用彤对魏晋玄学的理解》，《中国哲学史》2003年第2期。

刘立夫：《中国哲学的“有”“无”范畴及其演变》，《中南大学学报》2004年第4期。

刘立夫、刘忠于：《“有”“无”之辩与魏晋玄学的本体论问题》，《船山学刊》2003年第3期。

刘辽：《有生于无——现代量子宇宙学对于老子哲学的回归》，《自然辩证法通讯》1994年第1期。

马德邻：《“无”的主题——〈老子〉形上思想的深层意蕴》，《中国哲学史》2003年第3期。

苗力田：《亚里士多德〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999年第7期。

倪梁康：《零与形而上学——从数学、佛学、道学到现象学的有无之思》，《同济大学学报》2006年第1期。

聂敏里：《〈物理学〉第一卷中亚里士多德对巴门尼德存在论的批判》(上)，《哲学研究》2009年第12期。

聂中庆：《海德格尔与老子关于“无”的对话》，《孔子研究》2005年第4期。

朴金波：《西田的“绝对无”》，《吉林大学学报》2001年第2期。

田永胜：《论王弼之“无”》，《苏州大学学报》2004年第1期。

汪子嵩：《魏晋玄学中的“有”“无”之辩——读〈汤用彤全集〉》，《北京大学学报》2001年第2期。

王中江：《“无”的领悟及中西形上学的一个向度——王弼与海德格尔的视域比较》，《孔子研究》2005年第1期。

向世陵：《张湛的“至虚”与有无说》，《中国哲学史》2004年第2期。

徐开来、刘玉鹏：《论亚里士多德对形式的不同规定及其相互关系》，《四川大学学报》2003年第5期。

姚卫群：《佛教的有为法与无为法观念》，《北京大学学报》2005年第1期。

姚卫群：《佛教中的“性空”与“识有”观念》，《杭州师范大学学报》2005年第5期。

姚卫群:《古印度宗教哲学中的实有与空无观念》,《杭州师范大学学报》2006年第9期。

叶秀山:《世间为何会“有”“无”?》,《中国社会科学》1998年第3期。

余纪元:《陈康与亚里士多德——读〈陈康论希腊哲学〉札记之一》,《北京大学学报》1992年第1期。

张祥龙:《有无之辩和对老子道的偏斜》,《中国哲学史》2010年第3期。

张茁:《有无之间:语言的界线与意义的穿越》,《浙江社会科学》2010年第3期。

赵敦华:《BEING:当代中国哲学的一个基本问题——从〈BEING与西方哲学传统〉说起》,《江海学刊》2004年第1期。

赵敦华:《中国的西方哲学研究中的十个误解——从Being的意义谈起》,《哲学动态》2004年第10期。

赵敦华:《中西形而上学的有无之辨》,《北京大学学报》1998年第2期。

赵文娟:《老子哲学中的“无”》,《求索》2005年第2期。

周光庆:《王弼的〈老子〉解释方法论》,《中国社会科学》1998年第3期。

(二)著作类

阿部正雄:《禅与西方思想》,王雷泉、张汝伦译,上海译文出版社,1989。

埃里克·简森:《宇宙简史》,熊况译,上海科学技术文献出版社,2000。

安东尼·黑·帕特里克·沃尔特斯:《新量子世界》,雷奕安译,湖南科学技术出版社,2005。

柏拉图:《柏拉图全集》(第1~4卷),王晓朝译,人民出版社,2003。

比梅尔:《海德格尔》,刘鑫、刘英译,商务印书馆,1996。

彼得·范·因瓦根:《形而上学》,宫睿译,北京大学出版社,2007。

伯特兰·罗素:《我们关于外间世界的知识》,陈启伟译,上海世纪出版集团,2008。

布鲁斯·昂：《形而上学》，田园、陈高华等译，中国人民大学出版社，2006。

曹础基：《庄子浅注》，中华书局，2000。

柴文华主编《冯友兰思想研究》，人民出版社，2010。

陈波、韩林合主编《逻辑与语言——分析哲学经典文选》，东方出版社，2005。

陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984。

陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社，2004。

陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006。

陈鹏：《执有与空无》，云南人民出版社，1999。

《船山全书》第1册，岳麓书社，1988。

《船山全书》第12册，岳麓书社，1992。

《船山思问录》，上海古籍出版社，2000。

《大正藏》第1~2册（新文丰出版公司影印本，下同）中"阿含部"的部分内容。

《大正藏》第31册中被参阅过的论著：护法等：《成唯识论》，世亲：《唯识三十论颂》、《佛性论》，无著：《摄大乘论》，龙树：《十八空论》。

《大正藏》第39册中被参阅过的论著：《金光明经玄义》《金光明经文句》《请观音经疏》。

《大正藏》第25册中被参阅过的论著：龙树：《大智度论》。

《大正藏》第30册中被参阅过的论著：龙树：《中论》《十二门论》，提婆：《百论》，弥勒：《瑜伽师地论》。

《大正藏》第34册中被参阅过的论著：《妙法莲华经文句》《观音玄义》《观音义疏》。

《大正藏》第46册中被参阅过的论著：《摩诃止观》《止观辅行传弘诀》《止观大意》《修习止观坐禅法要》《释禅波罗蜜次第法门》《六妙法门》《四念处》《天台智者大师禅门口诀》《观心论》《大乘止观法门》《法界次第初门》《四教义》《天台八教大意》《国清百录》。

戴维·费尔津：《霍金的宇宙》，赵夏垣译，海南出版社，2000。

董平：《天台宗研究》，上海古籍出版社，2002。

杜继文：《汉译佛教经典哲学》（上、下卷），江苏人民出版社，2008。

舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,宋立道、舒晓伟译,商务印书馆,1997。
《二程集》,中华书局,1981。
法舫法师:《唯识史观及其哲学》,武昌宝通禅寺佛经流通处印。
方立天:《中国佛教哲学要义》(上、下册),中国人民大学出版社,2002。
冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社,1962。
弗洛林·迪亚库、匪列普·霍尔姆斯:《天遇》,王兰宇译,上海世纪出版集团,2005。
格拉切:《形而上学及其任务》,陶秀瑕、朱红、杨东东译,山东人民出版社,2008。
郭鹏:《太虚思想研究》,中国社会科学出版社,1997。
郭象:《庄子注》(郭庆藩《庄子集释》本),中华书局,1961。
海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店,1987。
海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,2007。
海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2007。
海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆,1996。
海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆,1997。
赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆,1995。
洪定国:《物理实在论》,商务印书馆,2001。
洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社,2001。
胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,社会科学文献出版社,1999。
黄圣平:《郭象玄学研究》,华龄出版社,2007。
金克木:《印度文化论集》,中国社会科学出版社,1983。
静权大师:《天台宗纲要》,福建莆田广化寺印。
康中乾:《有无之辩》,人民出版社,2003。
柯林武德:《形而上学论》,宫睿译,北京大学出版社,2007。
蒯因:《蒯因著作集》(第1~6卷),涂纪亮、陈波主编,中国人民大学出版社,2007。
劳伦斯·克劳斯:《第五元素》,杨建军、杨建邺、肖明、程从喜译,上海世纪出版集团,2005。
黎靖德:《朱子语类》(第1~8册),中华书局,2004。

李程：《近代老学研究》，武汉大学出版社，2008。

李孺义：《“无”的意义》，人民文学出版社，1999。

李祥俊：《道通于一》，北京师范大学出版社，2006。

列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006。

陆九洲：《象山语录》，山东友谊出版社，2001。

吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海世纪出版集团，2005。

吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979。

罗洛·梅：《存在之发现》，方红、郭本禹译，中国人民大学出版社，2008。

麦克尔·路克斯：《当代形而上学导论》，朱新民译，复旦大学出版社，2008。

明旸法师：《佛法概论》，上海市佛教协会，1990。

牟宗三：《宗明儒学的问题与发展》，华东师范大学出版社，2004。

尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，庞学铨、沈国琴译，同济大学出版社，2007。

裴颁：《崇有论》（见《晋书》第三五卷《裴颜传》）。

彭富春：《无之无化》，上海三联书店，2000。

钱穆：《朱子学提纲》，三联书店，2002。

任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006。

任文利：《心学的形上学问题探本》，中州古籍出版社，2005。

舍尔巴茨基：《大乘佛学》，中国社会科学出版社，1994。

舍尔巴茨基：《小乘佛学》，中国社会科学出版社，1994。

施太格缪勒：《当代哲学主流》（上、下卷），王炳文、燕宏远等译，商务印书馆，1986。

石敏敏：《普罗提诺的“是”的形而上学》，上海人民出版社，2005。

史蒂芬·霍金：《时间简史》，许明贤、吴志超译，湖南科学技术出版社，2004。

孙周兴：《说不可说之神秘》，上海三联书店，1994。

谈锡永：《密宗百问》，华夏出版社，2008。

谈锡永：《密宗名相》，华夏出版社，2008。

汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版，2000。

汤用彤：《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社，1999。

汤用彤:《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001。

田永胜:《王弼思想与诠释文本》，光明日报出版社，2003。

瓦尔特尔·霍利切尔:《科学世界图景中的自然界》，孙小礼、黄耀枢等译，世纪出版集团，2006。

王弼:《王弼集》(楼宇列《王弼集校释》本)，中华书局，1980。

王弼注《老子道德经·老子本义》，上海书店，1986。

王守仁:《传习录》，山东友谊出版社，2001。

王锡珉:《王弼易学解经体例探源》，四川出版集团，2006。

王晓毅:《郭象评传》，南京大学出版社，2006。

王晓毅:《王弼评传》，南京大学出版社，1996。

S·温伯格:《终极理论之梦》，李王永译，湖南科学技术出版社，2006。

渥德尔:《印度佛教史》，商务印书馆，2000。

吴信如:《佛教各宗大意》，中国藏学出版社，2004。

吴信如:《佛教缘起》，中国藏学出版社，2007。

伍晓明:《有(与)存在》，北京大学出版社，2005。

筱原令:《空的正确理解》，蔡朝枝译，陕西人民出版社，2007。

熊伟:《存在主义哲学资料选辑》(上卷)，商务印书馆，1997。

徐斌:《魏晋玄学新论》，上海古籍出版社，2000。

徐崇温:《存在主义哲学》，中国社会科学出版社，1986。

徐复观:《中国人性论史》，上海三联书店，2001。

雅克·德里达:《论精神》，朱刚译，上海译文出版社，2008。

亚里士多德:《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1983。

杨国荣:《王学通论》，华东师范大学出版社，1992。

杨柳桥撰:《庄子译注》，上海古籍出版社，2006。

杨柱才:《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》，人民出版社，2004。

姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆，2005。

姚卫群:《印度宗教哲学概论》，北京大学出版社，2006。

叶秀山:《思·史·诗》，人民出版社，1988。

尹志华:《北宋〈老子〉注研究》，巴蜀书社，2004。

〔印度〕德·恰托巴底亚耶:《印度哲学》，黄金生、郭良鋆译，商务印书馆，1980。

印顺法师：《中国禅宗史》，江西人民出版社，1999。

俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社，2005。

约翰·C. 埃克尔斯：《脑的进化》，潘泓译，上海世纪出版集团，2007。

约翰·D. 巴罗：《无之书》，何妙福、傅承启译，世纪出版集团，2009。

翟振明：《有无之间》，北京大学出版社，2007。

詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，见《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社，2007。

张岱年：《中国哲学大纲》，见《张岱年全集》第二卷，河北人民出版社，2007。

张舜徽：《先秦道论发微》，中华书局，1982。

张松辉：《庄子研究》，人民出版社，2009。

张松如：《老庄论集》，齐鲁书社，1987。

张笑敢：《庄子及其哲学研究》，中国社会科学出版社，1988。

《张载集》，中华书局，1981。

张湛：《列子注》（杨伯峻《列子集释》本），中华书局，1979。

张震点校《老子·庄子·列子》，岳麓书社，1989。

赵敦华：《现代西方哲学新编》，北京大学出版社，2000。

正果法师：《佛教基本知识》，中国人民大学出版社，2007。

正果法师：《止观讲义》，中国人民大学出版社，2007。

《周敦颐集》，中华书局，1990。

朱熹：《朱子性理语录》，山东友谊出版社，2001。

二　外文文献

Aristotle, *Metaphysics*, In Barnes, 1984.

Armstrong, David, *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Bealer, George, "Universals," *Journal of Philosophy*, 1993, 90 (1).

Benacerraf, Paul, "Mathematical Truth," *Journal of Philosophy*, 1973 (70).

Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre*, 1837, translated as *Theory of Science, edited with an introd.* by Jan Berg, trans., Burnham Terrell, D. Reidel, 1973.

Bremer, Manuel, *Conceptual Atomism and Justificationist Semantics*, Bern: Peter Lang, 2008.

Brentano, Franz, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Translated as *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Oskar Kraus, 1874; English edition edited by Linda L. McAlister, translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister, Routledge, 1995.

Brock, Stuart, "Fictionalism about Fictional Characters," *Noûs*, 2002 (36).

Burgess, John and Rosen, Gideon, *A Subject with No Object*, Oxford, 1997.

Butchvarov, Panayot, *Being qua Being*, Bloomington: Indiana University Press, 1979.

Castañeda, Hector-Neri, "Fiction, Perception, and Forms of Predication (Reply to Künne)," in Klaus Jacobi and Helmut Pape (eds.), *Thinking and the Structure of the World: Hector-Neri Castañeda's Epistemic Ontology Presented and Criticised*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.

Chisholm, Roderick, "Homeless Objects," *Revue Internationale de Philosophie*, 1973, 104 (5).

Chisholm, Roderick, "Beyond Being and Nonbeing," in Rudolf Haller (ed.), *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1972.

Cocchiarella, Nino B., *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007.

Coffa, Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, 1991.

Dancy, Russell M., "Aristotle and Existence," in Knuuttilla & Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Dummett, Michael, *Frege: Philosophy of Language* (second revised edition), London: Duckworth, 1973.

Dummett, Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, 1991.

Evans, Gareth, "Can there be Vague Objects?" *Analysis*, 1978, 38 (4).

Everett, Anthony, "Against Fictional Realism," *Journal of Philosophy*, 2005 (102).

Field, Hartry, *Science without Numbers*, Princeton, 1980.

Field, Hartry, *Realism, Mathematics and Modality*, Basil Blackwell, 1989.

Findlay, John Niemeyer, *Meinong's Theory of Objects and Values* (2nd ed.), Oxford: Clarendon Press, 1963.

Findlay, John Niemeyer, *Values and Intentions*, London: Allen & Unwin, 1961.

Findlay, John Niemeyer, *Language, Mind and Value*, London: Allen & Unwin, New York: Humanities Press, 1963.

Findlay, John Niemeyer, *Ascent to the Absolute*, London: Allen & Unwin/New York: Humanities Press, 1970.

Findlay, John Niemeyer, "Morality by Conventions," *Mind*, 1944, 33 (210).

Findlay, John Niemeyer, "Can God's Existence be Disproved?" *Mind*, 1948 (37).

Fine, Kit, "The Problem of Non-Existents. I. Internalism," *Topoi*, 1982 (1).

Fine, Kit, "Symposium: A Defence of Arbitrary Objects," *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl, 1983 (57).

Fine, Kit, "Critical Review of Parsons' Nonexistent Objects," *Philosophical Studies*, 1984 (45).

Fine, Kit, *Reasoning With Arbitrary Objects*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik*, English translation: J. L. Austin, *The Foundations of Arithmetic* (2nd eds.), Oxford: Blackwell, 1974.

Frege, Gottlob, "On Sense and Reference," in Peter Geach & Max Black, *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*, Oxford: Blackwell, 1960.

Frege, Gottlob, *The Basic Laws of Arithmetic*, Montgomery Furth (tr. & ed.), Berkeley: University Of California Press, 1964.

Frege, Gottlob, *Poethumous Writings*, Peter Long & Roger White (tr.),

Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Geach, Peter Thomas, "Form and Existence," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954 ~ 5 (55); reprinted in his *God and the Soul*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Geach, Peter Thomas, "What Actually Exists," *Proceedings of the Aristotlian Society*, 1968 Supp. (42).

Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Press, 1952.

Grossmann, Reinhardt, "Meinong's Main Mistake," in Liliana Albertazzi, Dale Jacquette and Roberto Poli (eds.), *The School of Alexius Meinong*, Western Philosophy Series 57, Aldershot: Ashgate, 2001.

Haaparanta, Leila, "On Frege's Concept of Being'," in Knuuttila & Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Hale, Bob, *Abstract Objects*, Basil Blackwell, 1987.

Haller, Rudolf, "Meinong and the Theory of Objects," *Grazer Philosophische Studien*, 1995 (50).

Heintz, John, "Reference and Inference in Fiction," *Poetics*, 1979 (8).

Heydrich, Wolfgang, "Syntatic Fiction," *Poetics*, 1982 (11).

Hintikka, Jaakko, "Kant, Existence, Predication and the Ontological Argument," in Knuuttila & Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Hintikka, Jaakko, "The Varieties of Being in Aristotle," in Knuuttila & Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Hintikka, Jaakko, "Are There Nonexistent Objects? Why Not? But Where Are They?" *Synthese*, 1984 (60).

Hintikka, Jaakko, "Existential Presuppostions and Existential Commitments," *Journal of Philosophy*, 1959 (56).

Howell, Robert, "Fictional Objects: How They are and How They aren't?" *Poetics*, 1979 (8).

Jackson, Frank, "Ontological Commitment and Paraphrase," *Philosophy*, 1980 (55).

Jacquette, Dale, "On the Objects' Independence from Thought, by Ernest Mally: Translation and Commentary," *Man and World*, 1989 (22).

Jacquette, Dale, "Mally's Heresy and the Logic of Meinong's Object Theory," *History of Philosophical Logic*, 1989 (10).

Jacquette, Dale, *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence* (*Perspectives in Analytical Philosophy* 11), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1996.

Jorgenson, Ardrew Kenneth, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, Proquost Information and Learning Company, 2002.

Knuuttila, S. and Hintikka, Jaakko, *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Lambert, Karel, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge, 1983.

Lambert, Karel, "Impossible Objects," *Inquiry*, 1974 (17).

Lewis, David, "Tensed Quantifiers," in Zimmerman, Dean W. (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, 1. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, 1986.

Lewis, David, " Noneism or Allism?" in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Linsky, Bernard and Zalta, Edward N., " In Defense of the Simplest Quantified Modal Logic," *Philosophical Perspectives*, *Logic and Language*, 1994 (8).

Mackie, John Leslie, "The Riddle of Existence," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976 Supp. (50).

Meinong, Alexius, *Alexius Meinong Gesamtausgabe* [*Complete Edition*], Rudolf Haller, Rudolf Kindinger (eds.), in collaboration with Roderick M. Chisholm, 7, Graz: Akademische Druck-und. Verlagsanstalt, 1968 ~ 1978.

Meinong, Alexius, "Hume Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus" ["Hume Studies I. On the History and Criticism of Modern Nominalism"], in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Band, 87, Wien. Separate Edition, Wien: Karl Gerold's Sohn, 1877. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, I. Trans. in

Barber 1966.

Meinong, Alexius, "Hume Studien II. Zur Relationstheorie" ["Hume Studies II. The Theory of Relations"], in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Band [Vol.] 101, Wien. Separate Edition, Wien: Carl Gerold's Sohn, 1882. Reprinted in Meinong 1968 ~78, Vol. II. Partly transl. in Barber 1966.

Meinong, Alexius, *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik* [*On Philosophical Science and its Propaedeutics*], Wien: Alfred Hölder, 1885. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. V. 1891 "Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen" ["On the Psychology of Complexions and Relations"], *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, II*. Reprinted in Meinong 1968 ~78, Vol. I.

Meinong, Alexius, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie* [*Psychological-Ethical Investigations in Value Theory*], Graz: Leuschner & Lubensky, 1894. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. III. 1895 "Über Werthaltung und Wert" ["On Valuative Attitude and Value"], *Archiv für systematische Philosophie*, 1. Reprinted in Meinong 1968 ~78, Vol. III. 1896, "Über die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens," *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XI. Separate edition, Hamburg and Leipzig: L. Voss, 1896. Reprinted in Meinong 1968 ~78, Vol. II.

Meinong, Alexius, "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung," *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXI, 1899. Reprinted in Meinong 1968 ~78, Vol. II. Transl. as "On Objects of Higher Order and Their Relationship to Internal Perception" by Schubert Kalsi 1978.

Meinong, Alexius, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* [*Investigations in Theory of Objects and Psychology*], Leipzig: J. A. Barth. This composite publication of the Graz School of object theory and experimental psychology [*Grazer Schule der Gegenstandstheorie und Experimentalpsychologie*] contains Meinong's programmatic article 1904b and ten philosophical and psychological contributions of his pupils; reviewed by Russell, 1905 (b) .

Meinong, Alexius, "Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens" ["On the Experiential Foundations of Our Knowledge"], in *Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften*, Band [Vol.] I, Heft [Issue] 6, Berlin: J. Springer, 1906. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. V. Epistemological treatise on empirical knowledge — on internal and external perception in contrast to a priori knowledge.

Meinong, Alexius, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* [*The Position of the Theory of Objects in the System of Sciences*], Leipzig: R. Voigtländer, 1907. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. V. Meinong's apology of his new theory, reviewed by B. Russell, 1907.

Meinong, Alexius, *Über Annahmen* (2nd ed.), Leipzig: J. A. Barth, 1910. revised ed. of Meinong 1902. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. IV. Transl. with an introduction by James Heanue as *On Assumptions*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. 1912, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie" ["For Psychology and Against Psychologism in General Value Theory"], *Logos*, 3. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. III.

Meinong, Alexius, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie* [*On Possibility and Probability. Contributions to Object Theory and Epistemology*], Leipzig: J. A. Barth, 1915. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. VI.

Meinong, Alexius, "Über emotionale Präsentation," in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, Band [Vol.], 183, Abhandlung [Article], 2, Wien. Separate Edition: Wien: A. Hölder, 1917. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. III. Transl. with an introduction by M. L. Schubert Kalsi as *On Emotional Presentation*, Evanston: Northwestern University Press, 1972.

Meinong, Alexius, " A. Meinong (Selbstdarstellung)," in Raymund Schmidt (ed.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Vol. I, Leipzig: F. Meiner, 1921. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. VII. Meinong's autobiography; parts transl. by Grossmann, 1974.

Meinong, Alexius, "Psychologisch – ethischen Untersuchungen zur Wert-

theorie", *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie. Statt einer zweiten Auflage der*, ["Psychological-Ethical Investigations in Value Theory", *On the Foundation of General Value Theory. Instead of a Second Edition of*], Graz: Leuschner & Lubensky, 1923. Reprinted in Meinong 1968 ~ 78, Vol. III. Ed. by Ernest Mally with a short foreword of Meinong's wife Doris Meinong. Last version of Meinong's theory of value.

Miller, Barry, " 'Exists' and Existence," *Review of Metaphysics*, 1986 ~ 7 (40).

Miller, Barry, "In Defence of the Predicate 'Exists'," *Mind*, 1975 (84).

Miller, Barry, *The Fullness of Being*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

Munitz, Milton K., *Existence and Logic*, New York: New York University Press, 1974.

Owen, Gwilym Ellis Lane, "Aristotle on the Snares of Ontology," in Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

Parsons, Terence, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980.

Parsons, Terence, "Are There Non-Existent Objects?" *American Philosophical Quarterly*, 1982, 19 (4).

Parsons, Terence, "Fregean Theories of Fictional Objects," *Topoi*, 1982, 1 (1 ~ 2).

Parsons, Terence, "Nominalistic Theories of Fictional Objects," *Poetics*, 1982, 11 (4 ~ 6).

Parsons, Terence, "The Progressive in English: Events, States and Processes," *Linguistics and Philosophy*, 1989, 12 (2).

Parsons, Terence, "Meinongian Semantics Generalized," *Grazer Philosophische Studien*, 1995 (50).

Parsons, Terence, "Indeterminacy of Identity of Objects, An Exercise in Metaphysical Aesthetics," *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 2000 (210).

Pasniczek, Jacek, *The Logic of Intentional Objects: A Meinongian Version of Classical Logic*, Dordrecht: Kluwer, 1998.

Pears, David Francis, "Is Existence a Predicate," in Peter Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: O. U. P, 1967.

Perszyk, Kenneth J., *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 1993.

Priest, Graham, "Meinongianism and the Philosophy of Mathematics," *Philosophia Mathematica*, 2003 (11).

Priest, Graham, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Clarendon, 2005.

Priest, Graham, "Replies to Nolan and Kroon," *Philosophy and Phenomenological Research*, 2008 (LXXVI).

Prior, Arthur Norman, *Objects of Thought*, Peter Thomas Geach & Anthony John Patrick Kenny (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1971.

Quine, Willard Van, "On What There is," *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1963.

Quine, Willard Van, *Word and Object*, Cambridge, MA: M I T Press, 1060.

Rapaport, William J., "Meinongian Theories and a Russellian Paradox," *Noûs*, 1978 (12).

Rapaport, William J., "How to Make the World Fit Our Language: An Essay in Meinongian Semantics," *Grazer Philosophische Studien*, 1981 (14).

Routley, Richard, "Some Things do not Exist," *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1966 (7).

Routley, Richard, "The Semantical Structure of Fictional Discourse," *Poetics*, 1979 (8).

Routley, Richard, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra, 1980.

Routley, Val, "Rehabilitating Meinong's Theory of Objects," *Revue Internationale de Philosohie*, 1973, 104 (5).

Russell, Bertrand, "On Denoting," in R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1968.

Russell, Bertrand, *Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Russell, Bertrand, "Review of: A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie," in Douglas Lackey (ed.), *Bertrand Russell: Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973 [Originally published in *Mind*, 1905 (14)].

Russell, Bertrand, "Review of: A. Meinong, 'Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften'," in Douglas Lackey (ed.), *Bertrand Russell: Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973 [Originally published in *Mind*, 1907 (16)].

Russell, Bertrand, "On Denoting," in Douglas Lackey (ed.), *Bertrand Russell: Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973 [Originally published in *Mind*, 1905 (14)].

Russell, Bertrand, "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions," *Mind*, 1904 (13).

Schubert Kalsi, Marie-Luise, *Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

Schubert Kalsi, Marie-Luise, *Meinong's Theory of Knowledge*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

Smith, David W., "Meinongian Objects," *Grazer Philosophische Studien*, 1975 (1).

Smith, Janet Farrell, "The Russell-Meinong Debate," *Philosophy and Phenomenological Research*, 1985 (45).

Tennant, Neil., "On the Necessary Existence of Numbers," *Nous*, 1997 (31).

Thrush, Michael, "Do Meinong's Impossible Objects Entail Contradictions?" *Grazer Philosophische Studien*, 2001 (62).

Twardowski, Kasimir [Kazimierz] (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien: Hölder, Reprinted with an introduction by Rudolf Haller, München and Wien, *Philosophia*, 1982. Transl. with an introduction by Reinhardt Grossmann, *On the Content and Object of Presentations: A Psychological Investigation*, The

Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Weidemann, Hermann, "The Logic of Being in Thomas Aquinas," in Knuutilla & Hintikka(eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: Reidel, 1986.

Williams, Christopher John Fards, *Being, Identity, and Truth*, Oxford: O. U. P, 1992.

Williams, Christopher John Fards, *What is Existence?* Oxford: O. U. P, 1981.

Wright, Crispin, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen University Press, 1983.

Zalta, Edward N., *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: Reidel, 1983.

Zalta, Edward N., *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: MIT Press, 1988.

Zalta, Edward N., "On Mally's Alleged Heresy: A Reply," *History of Philosophical Logic*, 1992, 13 (1).

Zalta, Edward N., *Principia Metaphysica*, http://mally.stanford.edu/principia/principia.html, 1996.

Zalta, Edward N., "A Classically-Based Theory of Impossible Worlds," *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997 (38).

Zemach, Eddy M., "Existence and Nonexistents," *Erkenntnis*, 1993 (39).

Zemach, Eddy M., "Emotion and Fictional Beings," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1996 (54).

术语索引

阿赖耶识　782、783
阿特曼　648
阿陀那　785
安荼　649
安心　1055
安心于空　1064
安于法性　1055
闇　792
案例方式　322
暗能量　1008
暗物质　989、1008、1012
奥康剃刀　846
八识　772
白心　1063
柏拉图胡须难题　4、201、252
柏拉图化自然主义　10
柏拉图主义　316、879
般若　595、615、753
半心半物　926
被显现物　158
被限定项　136
贲饰尚素　544
本根论　530
本迹关系　810
本体　26、914
本体论　100、950、988
本体论承诺　186、256、290、834
本体论的最高范畴　907
本体论过剩　284
本体论迷津　207
本体论人口大爆炸　199
本体论新大陆　158
本体论转向　560
本体之无　525、652、706、1069
本体之学　52、561
本无论　562
本无宗　590
本心　1036
本原　26
本质　24
本质循环　909
比较研究　13
比量　657、671
比喻量　671
必然的非具体的对象　334
毕竟空　601、756
毕竟无　670
编码　136、317
编码性外延　346
编码性属性　322
变易无常　788
遍计所执　789

遍行真如　800
表征　105，161，873，1020
表征论　218，455
表征主义　879
别有　581
波粒二象性　1024
玻尔模型　1031
博物馆神话　421
补特伽罗　778
不存在存在　45
不达圣意　689
不动无为　694，799
不二　664
不二平等门　734
不会无　857
不尽其极　576
不可能对象　29，265
不可思议境　598，1043
不空不有　735
不来不去　735
不立文字　821
不起不动门　734
不舍离空　756
不舍文字　821
不完全对象　116
不一不异　735
不在场　312
不在场的呈现　521
不增减真如　800
不之状态　413
布伦塔诺论点　487
布施　615
部分学　250
部派佛教　680，726
测量难题　1010
禅定　615
禅宗　594，615
忏悔　615
常见　786
常识本体论　306
常识心理学　864
常识哲学　80
常行舍心　1056
超存在　105，111，237，294
超对称　992
超矛盾律　300
超然物外　1057
超协调逻辑　199
超虚构　365
超原子　1000
超越的世界　157
彻底的翻译　424
彻底的解释　437
彻底的虚无　907
尘　792
沉沦　413
成为事实　916
呈现方式　342，452
弗雷格约束　452
呈现关系　520
呈现形式　195
诚　1035
承诺问题　188
澄明　10，406，407，855
澄明之光　406
持戒　615
充实的无　960
崇本息末　571
崇有　580
崇有论　579，607

抽象存在 959
抽象的抽象 961
抽象的东西 320
抽象的无 649
抽象对象 29，138，139，225
抽象对象理论 7，317
抽象纲要 330
抽象理论 459
抽象实在 131，136，141，174，317，911
抽象实在论 421
出场 936
出空果 757
出入 639
出世间门 734
除一置 916
传统心灵图式 172
纯粹的存在 956
纯粹的虚无 959
纯个体主义 894
纯乎天理 1048
纯我 880
纯无 567
纯心理表征 880
纯形式 66
纯意义 863
词源学 16
此性 325
此在 404
从零开始的解释 437
存在 1，100，147，911
存在标准 912
存在的程度 655，923
存在的个体性 325
存在的意义 909
存在等级 654
存在方式 707
存在—非存在 120
存在观 989
存在量词 210，220，289，655，846
存在论 968
存在论之无 29，525
存在潜在力 963
存在是一 44
存在谓词 846
存在性的事态 308
存在学 968
存在用法 826
存在者 915
大爆炸 996
大爆炸理论 996
大乘 732
大乘佛学 680
大乘空宗 737
大寂室 1044
大空 755
大陆的结构主义 494
大象 575
大音 575
大圆镜 1058
大圆镜智 644
大旨 600
大总相门 734
代表 161
代现 161
代用主义 220
单子 319
当有无常 788
道本论 562
道德境界 1040
道德虚构主义 393

道理胜义谛　806
道理世俗谛　806
道说　408
道心　536
道学　531
道之大全　567
得意忘言　569
等正觉　597
涤除玄览　552
地形学　870
第二本体　914
第二性质　147
第三王国　320
第一胜义谛　695
第一性质　147
第一义谛　695
第一义空　601，687
谛理　800
颠倒光谱　509
点刹那　1024
顶峰体验　1056
定推原则　222
定型　452
定型论　196，455
东方哲学　525
动静　639
动力学　870
动态核心　883
独化　584
独化说　582
独立性和中立性原则　291
独立性原则　108
读者意义　900
断见　786
断真用法　826
对称性原理　1029
对称元　1030
对反　908
对象　100，655，911
对象的连续性属性　263
对象理论　100
对象性　104
对众境心常　1054
多世界　226，339，912，1008
多世界解释　1010
多元宇宙　1011
多重宇宙　1009
二阶概念　463
二阶谓词　147，232，461，463
二阶属性　463
二律背反　1033
二元论　421
法　655，742
法本　689
法法平等　732
法界　611，695
法无别真如　800
法性　611，695，1055
翻译不确定性　421
反个体主义　895
反基质主义　254
反粒子　1008，1016
反歧义论　14，828
反事实论证　253
范畴错误　823，869
范畴化　937，969
梵　648
方法论的整体论　441
非本真　413
非充盈函项　242

非存在 1，33，100，663，911
非存在对象 278，288
非存在论 82，172
非存在难题 100
非存在意向对象 890
非存在主义 32
非单子性 895
非定域性 1003
非个体性 895
非还原的物理主义 421，469
非蕴因式量词 844
非模态原则 381
非实存对象 265
非是 33
非物质 989，1017
非限制性描述原则 210
非心非物 320
非行空或无为空 756
非有 651
非语义事实 355
非择灭无为 694，799
非自然主义 517
肥句法 435
分析哲学 100，320
分有说 44，49
分子命题 258
封装 498
佛性 611，728
否定方式 322
否定性陈述句 102
否定性存在陈述句 176
否定性的对象 979
否定性认识 717
否定性实存命题 231
否定原则 13
弗雷格约束 195
伏断位次门 781
符号逻辑 168
符号世界 168
负能量 1015
“复本”（counterpart）理论 361
复合谓词逻辑 345
改革性的虚构主义 391
概念柏拉图主义 240
概念实在论 10，239，244，881
概念相对性 492
概念相对主义 445
概念中的居民 380
概念自然实在论 244
概念作用语义学 504，876
高峰体验 1056
高阶存在 1021
高阶对象 175，186
高阶显现 528
高阶属性 147
哥本哈根学派 1007
个体化原则 381
个体或实体中心论 1021
个体优先论 459
个体中心论 989
个我 667
根本正观 683
更互无 670，857
工程本体论 9
工夫之无 29，537，706，1061
工具箱理论 427
公共背景 380
公理本体论 208
功德 615
功利境界 1040

共同假定　75
共相问题　73
共有　641，914，929
构成性谓词　283
构成性意向性　159
构成性整体论　441
构成性属性　263
构造主义　267
古典命题逻辑　319
故事世界　383
寡欲　1062
关系属性　147，314
关于问题的现象学　166
关于心灵的表征理论　473
关于性　873
观空无空　1053
观念之桥　80
观心无心　1053
广义本体论　52
广义的“存在”　912
归终　575
规范场　1027
规范场理论　1027
规范性原则　951
规范性约束　899
规约性　851
贵食母　546
贵无　580
贵无论　566，607
过剩的（abundant）本体论　267
含义　319，464
含义实在论　464
合理接纳　437
合理性原则　443
核内（nuclear）属性　106
核内关系　262
核内—核外谓词　262
核内—核外属性　262
核内谓词　262
核内属性　262，294
核外关系　262
核外谓词　262
核外属性　262，294
恒转如瀑流　785
互补原理　1007
化为乌有　962
“化意”的唯一性　687
话语世界　168
坏灭无常　788
还原的物理主义　421，470
幻化宗　592
幻觉对象　668
幻现　665
混沌理论　993
混淆的方式　323
火宅　594
或许　677
或许说　677
基数属性　245
基于意向的语义学　470
基质主义　254
极端实在论　74
极端唯名论　421
极微　649，664，674，786，794，796，965
极微论　713
即色宗　591
寂而不动　550
寂灭寂静门　734
寂灭为乐　1061

家园背景 380
价值非存在 960
假法如无 777
假名 794
假施设 794
假有 608，717，794
假装的相信 367
假装游戏 385
简单假定 75
“见” 651
贱有 580
教本 689
教本一实 809
教意唯一 810
节俭原则 352
结构论 870
结构主义语义学 499
解蔽 405
解释学 542
解释学的虚构主义 391
解释整体论 441
解释主义 172， 436
解脱 595，1037
界系分别门 781
紧缩本体论标准 259
紧缩标准 209，243
紧缩主义 82，918
谨慎的哥白尼革命 826
进化演替 510，902
经验论 105，303，315
经验主义 186，422
经院哲学 73
精进 615
精气 29，622
精微 649
静笃 546，1062
境界之无 29，537，651，663，706，1042，1046，1069
局部主义 444
举体出名门 781
巨型宇宙 1011
句法机 428
句义 654，662
句义理论 662
具体的无 649
具体对象 321，334
具体假定 75
聚散 639
决定论 1029
绝对的没有 907
绝对的无 960
开三显一 810
科学实在论 991
科学主义 164
可能对象 29
可能世界 249，451
可能世界唯名论 934
可能世界唯实论 934
可能世界语义学 6，32
可能主义 334
肯定的对象 979
肯定原则 13
空 1，651
空本身 736
空不空 681
空观 726
空即是佛 730
空解脱门 680，730
空界清净 680
空空 601，733，756

空理　681
空如来藏　728
空无　2，166
空无被填充　166
空无化　718，1064
空无论　1032
空相　681
空性胜解　770
空义　736
空因缘　736
空中人论证　919
空诸法　729
空宗　726
夸克　1025
夸克理论　1025
蒯因—杜亨理论　427
蒯因式量词　844
跨虚构　366
跨越策略　384
跨主体　895
宽容原则　208，437，952
"宽松的"意向实在论　473
扩充理论　381
扩张主义　83，331
朗然大净　1065
类无别真如　800
类型同一论　469
理论实在　131，266，1003
理论态　1003
理念　44，317
理念论　44
理气　626
理气论　627
理体　595，694
理无两存　687
理想实在　131，266
立无　719
例示　136，283，317
例示性外延　346
例示性谓词　283
例示性属性　322
量化理论　345
量子测量　1003
量子世界　1003
量子现象　1003
量子宇宙学　1011
六家七宗　590
六句义　662
卢瑟福模型　1023
陆王学派　629
沦为无　960
论域　228
罗素集合　199
逻辑对象　139
逻辑结构　178
逻辑经验主义　421
逻辑实在论　10，302
逻辑算子　271
逻辑谓词　460
逻辑形式　494
逻辑原子　258
逻辑原子论　239
逻辑主词　178
迈农对象　284
迈农对象理论　288
迈农迷津　31，207
迈农主义　260，288，399，1000
矛盾对象　29，855
描述假定　111
描述性心理学　1051

描述属性 230
渺渺观 1012
妙无 693
妙有 717，792
民间存在观 1021
民间心理学 431，864
民众（folk）心理学 780
敏感性原则 475
名实关系 819
名实相符 819
明心见性 614
冥然一体 1057
命题函项式 174
命题态度 125，297，864
命题主义 194，478
摹状词 75，178
摹状词理论 174
摹状词逻辑 345
模块 1005
模块性理论 1005
模态柏拉图主义 251
模态闭合句 345
模态话语 277
模态解释 1003
模态逻辑 6，319
模态实在论 207，239
模态谓词 345
模态虚构主义 394
模态语义学 219
末那识 780
目的论 455
内存在的对象 99
内存在性 99
内涵逻辑 349，466
内涵内容 240
内涵性 215
内涵原则 349
内空 755
内容的归属 474
内容二因素论 899
内容理论 6
内容排除策略 384
内外具寂 1053
内外空 755
内在的客体性 99
内在对称性 1030
内在关系说 259
内在描述约束 195，452
内在实在论 513
内在主义 359
能变 779
能定推实存 243
能所双忘 1058
拟人化的描述 866
念内涵实在论 241
涅槃 595，728，760，1054
偶然的非具体的对象 334
排中律 296
庞加莱回归 1016
膨胀构想 331
偏空的“空观” 683
偏有的实有观 683
平行理由论证 253
破无 719
菩提 727
朴素集合论 199
朴素实在论 306
朴素语义学 199
普通语义学 823
七句义 663

七支论式 678
其所是 67
歧义论 14，825
乞灵于无 989
气本根论 623
气一元论 533
启示意义 900
契机 811
契理 811
契理契机 726
前结构 968
前迈农主义 33
乾坤之奥 544
强还原的物理主义 450
桥梁属性 153
亲知原则 474
清净心 1053
清净直质心 1050
情景理论 340
情景主义 357， 378
曲率奇点 1002
取代论 309
取消式的唯物主义 428
取消主义 428
去蔽 10，406，407
去蔽状态 407
去存在 915
去欲 1062
缺失本体 65
缺缘无生 787
群有 581
燃素 991
人格 1033
人格化地描述 866
人化的存在 927
人化对象 928
人化客体 979
人生境界 1039
认识工具主义 398
认识论 348
认识论标准 36
认识论之无 29， 525
认识整体论 441
认知心理学 431
肉体心 536
如此存在 158
如此之在 110，137
如来藏 611
如来藏门 734
如如 695
如实不空 733
如无必要、毋增实体 820
儒家 617
儒学 531
弱电理论 992
三宝 595
三法印 732
三分法 282
三界 607
三论宗 594，615
三无性 789
三性 789
三性分别门 781
散坏无常 788
色法 798
刹那存在 674
刹那之点 713
善巧安心 1055
善心开发 1046
社会的异化 960

神明 29
神我 674
生成论 58
生存论 404
生存质量 1051
生存状态 595，707
生起无常 788
生无自性 776
声常住论 671
声量 657
胜流真如 800
胜义谛 806
胜义胜义谛 695，806
胜义世俗谛 806
胜义无自性 776
圣人 1036
圣人所师 1067
圣言量 671
圣意 600
十八空 729，758
十八空论 754
十句义 663
十喻观 748
“十种真实”说 801
时间顺序 340
识含宗 592
实存 18，105，147，151
实存对象 265，278
实存论 32，239，316
实存性事态 235
实际 611，695
实践本体论 968
实是与非是 908
实体中心论 459，989
实相 600，694，727，800，1061
实相为诸经作体 688
实性 695
实义者空 688
实用主义实在论 491
实用主义实在性 486
实有非有 777
实在对象 98
实在论 74，105，302，923
实在谓词 460
实在性 993
食母 546
世间胜义谛 806
世间世俗谛 806
世界界限 361
事件态 1003
事实—非事实 120
事实主义 944
事态 235，308
事相 595
事项 207
“是” 654
是那个 68
是这个 67
瘦句法 435
数学对象 29
双重语言论 469
顺理而解 683
私密假定 75
私人世界与公共世界二分 445
思维经济原则 190
思维语言 196
思维语言假说 473
四谛 595，766
四句教 637
四摄六度 615

似存在 115，297
宋明理学 532
素朴理论 378
素朴态度 158
算子 271
随顺世情 777
隧穿 1025
隧穿现象 1024
所变 779
所是的东西 68
所依门 781
所与 18，297，521，936
所与性 105，860
所缘门 781
索引性语词 480
太和 29，623
太极 29
太虚 29，623
态度整体论 443
掏空了世界 963
特定假定 75
体常周遍 782
体性门和行相门 781
替换论方案 289
替换失效 215
天地境界 1040
天台宗 594
通种 42
通种说 44
同体大悲 1046
同天境界 1041
同一论 872
统计的实存 378
投射假说 1002
投射性解释主义 436
突变 1002
图式与内容的二分 445
土著的（native）虚构对象 267
土著对象 268
推理作用 498
推理作用语义学 499
外空 755
外延公理 242
外延逻辑 313
外延内容 240
外延同一性 204
外在关系说 259
外在实在论 513
外在主义 898
完全对象 116
完全性 281
顽空 743
晚期儒学 617
万物之宗 551
微波背景辐射 1000
为善去恶 637
唯名论 71，320，923
唯识论 1001
唯识无境 772
唯我论者 302
唯一性原则 381
未生无 670，857
未显 674
伪装的主谓命题 178
伪装理论 341，385
伪装游戏模型 374
谓词逻辑 14，319
谓词性概念 241
谓词性事态 235，308
谓项理论 279

魏晋玄学 531
温和的虚构主义 396
文化心 536
文盛实衰 631，821
问题结构 166
问题现象学 166
“我” 648
我法二执 769
我心自空 1053
无 1，648
无蔽状态 406
无常 788
无常门 790
无创伤脑成像技术 904
无次序的膨胀 1011
无断无缚门 734
无法可得 681
无法空 757
无化 10
无极 29，624
无漏 1033
无漏智 597
无名 570
无明 762
无念 1061，1075
无前 670
无前后空 756
无去无来门 734
无染净真如 800
无善无恶 637
无摄受真如 800
无生之心 1053
无私我 1060
无所有 577
无体量 671
无为 552，597，694，1061
无为法 742，751，798，799
无我 1062
无无 533
无物存在 40
无相 1075
无相解脱门 730
无心 636
无形无名 573
无形之法 681
无形之形 1028
无性 740
无异宗 591
无有 28，530
无有一无有 28，530
无欲 1060
无缘大慈 1046
无之思 403
无住 1061，1075
无自性 744
无作解脱门 730
五不翻 847
物来顺应 629
物理主义 8
物我双亡 1057
物质本体论 968
希格斯粒子 991，1019
析空观 712
习气 772
系词用法 826
狭义本体论 52
狭义的存在 663
弦理论 998
显实在 1012
显现 111，306，528，717

显现本性　666
显现的实在　658
显现方式　146
显义　775
现堕无常　788
现量　657，671
现实世界　249，339
现象　100
现象学　105，288，1000
现象学表征论　879
现象学的转向　879
现象学还原　157
现象学剩余物　157
现象学之无　29，525
限定成分　136
限定词　136
限定摹状词　180，332，468
相对主义　944
相反本体　65
相尽解极　683，1037
相尽于外　1053
相无自性　776
想受灭无为　694，799
想象理论　372
向“无”的转化　960
小乘　732
小人理论　894
“小我”　648
小一　622
协变　875
心不相应行法　798
心法　798
心即理　634
心空恒静　1053
心理呈现　451
心理健康　1056
心理实在　421
心理学整体论　442
心理学之无　29
心理语句　871
心灵背景　380
心灵的解构　437
心灵中的存在　80
心所法　798
心所相应门　781
心态　1047
心泰　1057
心无宗　592
心物二分　445
心息于内　1053
心像　247
心斋　571
新的对象理论　128
新迈农主义　80，264，288
新迈农主义阵营　260
信息论　455
信息语义学　875
行本　689
行空或有为空　756
行为论　455
行为主义　422
形而上学　100
形而上学本体论　9
形全心顺　1063
形式本体论　7，55，240，940
形式语义学　247
形态学　870
型相　44
性空　757，824
虚而无形　1071

虚构 103，354
虚构的实存 378
虚构对象 29，267，355，855
虚构对象理论 270
虚构话语 355
虚构活动 10
虚构理论 338
虚构算子 378
虚构言语 371
虚构哲学 6，32，225，341，354，384
虚构之真 368
虚构主义 386，478，891，992
虚极 1062
虚静 1063
虚空 36，611
虚空＝非存在 966
虚空能量 989，1018
虚空无为 694，799
虚粒子 1008
虚拟算子 368
虚其心 1061
虚无 404
虚无化 10
虚无主义 816，919
玄冥 582
玄冥之境 586
玄心独悟 729
悬搁 157
学竟是空 629
讯问 166
亚实存 105，911
亚实存对象 278
亚实在 18
亚自存在 140
严格的理解 274
严格性（rigidity）原则 240
言不尽意 570
言语行为理论 371
眼见为实 4，918
厌断之空 687
养心 1066
业自在等所依真如 800
一大空 601
一道清净门 734
一法印 606，732
一阶谓词 146，232，460，461
一阶性质 464
一阶属性 147
一切法空 757
一相一味 809
一心二门 749
一义性 686
一音演法 682
一雨一云 688
依他起性 789，790
移民性（immigrant）的对象 267
已灭无 670，857
以太 991，1008
以太非完整畸变理论 1009
以无为本 566
以无为高 636
以无为门 584
以无为心 528
以言行事 371
以有为重 636
义本 689
义不双立 687
义准量 671
异化 959
异化的人 959

异化社会　959
异熟　785
异熟果　785
异熟识　783
易简之理　544
意识的意义给予　159
意识介入　1002
意向词　78
意向存在　69
意向的内存在　69
意向对象　4，157
意向非实在论　432
意向关联项　861
意向还原主义　487
意向经验的客观内容　160
意向句子　78
意向客体　979
意向内容　160，889
意向实在　162
意向实在论　422
意向事件　889
意向术语　870
意向算子　368
意向谓词　78
意向谓词理论　6
意向相关项　162
意向行为　161
意向性　78，303
意向性的形而上学问题　78
意向性路径　858
意向语词　74
意向状态　8
意向作用　861
意向作用学　159
意象　42
意义的抽象实在论　459
意义的行为论　422
意义非实在论　428
意义给与　862
意义怀疑论　420
意义还原论　450
意义实在论　420
意主因素　862
意义整体论　442
意义终结论　450
因果本无　797
因果定无　797
因果—进化模型　902
因果论　455
因果问题　672
因果性的属性　970
因明　774
因明学　774
因缘　746
阴阳　639
隐实在　1012
印度哲学　525
英美的结构主义　495
用法论　455
“有”　649，650
有法空　757
有法无法空　757
有善有恶　637
有为法　742，750，798
有无之辩　14
有限制的实在论　378
有心　636
有意义事项　510，902
瑜伽行派　770
与梵合一　663

宇观　1012
宇宙大爆炸　1008
宇宙大爆炸理论　996
宇宙大我　648
宇宙膨胀　1000
语法结构　178
语法主词　178
语言学转向　633
语义假象　397
语义结构　494
语义冗余论　939
语义事实　355
语义哲学　103
喻量　657
元气　29
元问题　950
原初的对象理论　128
原初质点　999
原点状态　1008
原始对象　380
原始佛教　680
原子核内民主　1025
原子命题　258
圆成实性　695，789
圆成实自性　790
圆空　601
缘会宗　592
约定论　259
约束变项　189
载荷存在意蕴的量词　220
载荷量化　837
载荷谓词　846
“在”　650
在场　521
在场化　406
在此存在　158
早期儒学　617
造文　775
择灭无为　694，799
胀观　1012
照而常寂　1065
遮蔽　10，405，855
折中主义路线　486
哲学　988
真谛　607，652，766
真—假　120
真空相变　1001
真乐　1059
真理　695
真矛盾　199
真如　600，611，695，733，749
真如门　734
真如无为　694，799
真实　607
真实存在说　250
真实空　756
真实是无　740
真实是有　740
真实之真　368
真实属性　153
真有　607
真值条件语义学　445，455
振动的弦　998
整体论　422，427
整体性原则　1000
整体主义　944
正名　818
正统解释　1007
证得胜义谛　806
证得世俗谛　806

知善知恶 637
执持 785
直心 1050
止观 728，1064
止于至善 636，1048
指称表达式 245
指称论 455
指称同一性 204
指称性概念 241
指向 297
至实 623
至虚 545
至虚论 588
志慕 571，575
制心一处 1047
质的属性 970
质素 129
智颢 594
智自在所依真如 800
中道 726，804
中道正观 683
中观 726
中观学派 726，765
中国佛教 616
中立量词 207，210，290
中立量化 837
中立谓词 846
中立性原则 80，110
中立主义 944
终极承诺 1068
终极关怀 1068
终极理论 994
终极目标 1068
终极真实 1068
种子 772，784
主客二分 445
主谓命题 181
属人客体 979
属性的属性 147
属性集合解释 288
属性理论 346
专名 178
准存在 295
自 791
自己的异在 961
自己的自在性 961
自然化柏拉图主义 10
自然化认识论 425
自然境界 1040
自然无为 571
自然主义 157，164，316，421，879
自然主义标准 190
自然主义谬误 518
自我发展 1056
自我设计 1056
自我实现 1057
自我实现的人 1056
自我选择 1056
自相空 757
自性 673，776
自由本体论 187
自由逻辑 207
自由描述原则 210
自由主义 357，918
自在的存在 927
自在世界 312
自主性原则 499
最大范畴 944
最大化说明 268
最低限度主义 450

最高我　667
最胜真如　800
作圣之功　1067
作者关系　340
3K 背景辐射　1000
EPR 悖论　1004
M－关系　514
M－理论　998

人名索引

阿伯拉尔（Peterus Abael ardus） 71
阿部正雄（のてと） 13
阿尔伯特（Albert） 76
阿奎那（Thomas Aquinas） 67
阿那克西米尼（Anaximenes） 34
埃德尔曼（Gerald Maunce Edelman） 883，887
埃弗雷特（Hugh Everett） 1018
埃文斯（G. Evans） 365
艾伦（C. Allen） 7
艾耶尔（Alffed Jules Ayer） 155
爱留根纳（S. Eriugena） 69
爱因斯坦（Albert Einstein） 991，995，1004，1005，1006，1012，1017，1021，1032，1034，1035
安德森（C. A. Anderson） 348，1016
安瑟尔谟（Anselmus） 68
安斯康姆（G. E. M. Anscombe） 236
奥古斯丁（Aurelius Augustinus） 68，854
奥拉夫森（F. A. Dlafson） 164，516，520
巴罗（Robert J. Barro） 818
巴门尼德（Parnenides of Elea） 18，33
柏拉图（Plato） 1，42
保罗（I. paul of Venice） 74
本格（M. A. Bunge） 888
彼得（H. peuus） 79
彼特森（P. Peterson） 1004
边沁（J. Bentham） 387
波爱修（A. M. T. S. Boethius） 73
波多尔斯基（B. Podolski） 1006
波普（K. R. Popper） 1006
玻尔（W. H. D. Bohr） 1004
伯吉斯（J. P. Burgess） 391
博尔扎诺（B. Bolzano） 130，320
博格霍赛（P. A. Boghossian） 516
布利丹（J. Buridan） 74
布鲁因（J. Bruin） 166
布伦塔诺（F. C. H. H. Brentano） 31，320
策勒尔（E. Zeller） 39
策梅罗（Zermelo） 242
查尔斯（C. Kirhoff－Chay） 260，368
查默斯（D. Chanmers） 7
陈鼓应 538
陈康 918
陈那 778
成中英 26
程颢 620
程颐 620
达·芬奇（L. D. S. P. Da. Vinci） 415
戴维森（C. J. Davission） 172，436，884
德贡布（V. Descombes） 915
德慧 792
德谟克利特（Democritus） 37
登克尔（A. Denkel） 506～515，900
狄尔泰（W. Dilthey） 542

狄拉克（P. A. M. Dirac） 1016
迪莫波洛斯（W. Demopoulos） 140
笛卡尔（R. Descartes） 455
丢特斯奇（H. Deutsch） 348
阇弥尼 669
杜林（E. K. Duhring） 956
恩格斯（F. V. Engels） 927
法称 770
法恩（K. Fine） 357，378
方克立 25
菲尔德（H. Field） 389，391，469
菲特尔森（B. Fitelson） 7
费欣格（H. Vaihinger） 389
费耶阿本德（P. Feyerabend） 428
芬德利（J. Findlay） 10，106，109，288，302，309，312
冯友兰 25
佛护（Buddhapalita） 726
弗拉森（B. Van Fraassen） 389，391，1011
弗雷格（F. L. G. Frege） 14，320，835
弗伦克尔（Fraenkel） 242
伽莫夫（G. Gamow） 1000
高尔吉亚（Gorgias） 39
哥白尼（M. Kopemik） 16，387
格拉切（J. Gracia） 6
格莱克（J. Gleick） 993
格列高利（Gregory） 69
古德曼（B. B. Goodman） 835
古特（A. Gut） 156
郭象 528，561
哈勃（E. P. Hubble） 997
海德格尔（M. Heidegger） 10，399
海森堡（W. Heisenberg） 1004
诃梨跋摩（Harivar man） 719
何晏 561
贺麟 90
黑格尔（G. W. F. Hegel） 84
黑克（R. Heck） 140
胡塞尔（E. Husserl） 31，455
胡适 540
护法 771
惠勒（T. Wheeler） 1010
慧能 614
霍夫曼（J. Hoffman） 941
霍夫韦伯（T. Hofweber） 841
霍根（T. Horgan） 220
霍金（S. W. Hawking） 997
吉藏 615
吉尔松（T. H. Gilson） 853
吉勒特（G. Gillett） 499～502，505～506，898
加达默尔（H. G. Gadamer） 87
加来道雄（Michiokaku） 997
坚意 764
简森（Jensen） 997
金克木 17，18
卡茨（J. Katz） 516，518
卡恩（R. Cann） 16，18
卡尔德龙（M. E. Kaleron） 386
卡尔纳普（R. Carnap） 493
卡尔文（M. Calvin） 883
卡斯塔尼达（H. N. Castaneda） 359
康德（I. Kant） 85，536
柯杰泽（F. Kerizer） 926
柯里（G. Gurrie） 354
柯南·道尔（A. Conan Doyle） 360
科齐雷那（N. Cocchiarella） 243
克朗（F. Kroon） 374
克劳斯（L. M. Krauss） 1013

克里克（F. H. C. Crick） 883
克里普克（S. A. Kripke） 247
孔子 535
蒯因（W. V. O. Quine） 18，172
拉朗德（J. J. F. Lalande） 915
拉姆赛（F. Ramsey） 517
拉帕波特（W. Kapaport） 232，260
莱昂（P. de Leon） 223
莱布尼兹（G. W. Leibniz） 319，536
莱纳特（D. B. Lenat） 943
赖尔（M. Ryle） 823
兰伯特（K. Lambert） 154，260，274
劳特利（R. Routley） 100，190，198，289
老子 530
雷斯里克（M. Resnik） 348
李学勤 23
里德（T. Reid） 80
里斯（M. Rees） 1019
列宁 969
列维纳斯（E. Levinas） 1，415
林克斯凯（B. Linksky） 7
林斯基（L. Linsky） 377
刘易斯 32，220，221，227，239，247～250，252～254，257，316，361
刘禹锡 2，532
留基伯（Leucippu） 37
柳田圣山 525
龙树 615，726，727
卢卡奇（C. Lukacs） 956
卢瑟福（E. Rutherford） 1023
陆九渊 634
吕澂 726
伦琴（W. C. R. Nigen） 995
罗蒂（R. Rorty） 428
罗森（G. Rosen） 386，1006
罗素（B. Russeu） 14，31，835
洛克（J. Locke） 455，835
洛瓦（E. J. Lowe） 941
马赫（E. Maeh） 991
马克思（K. Marx） 927
马克西姆（E. Maeh） 4，817
马库斯（M. Maksim） 289
马里（E. Mally） 7，31，135，137
马鸣 727
马斯洛（A. H. Maslow） 1064
马西利乌斯（Marsilius） 78
迈克尔逊（A. A. Michelson） 995
迈农（A. Meinong） 2，31，320
麦卡洛克（G. Mcluloch） 516
麦科尔（H. Maclou） 167
麦克金（J. Mackie） 393
蒙塔古（R. Montague） 493
孟子 617
弥勒 770
苗力田 34
摩尔（G. E. Moore） 153
莫伦德（P. R. Molland） 1017
墨子 531
牟宗三 13，525
纳克里凯安（G. Nakhnikian） 152
尼科尔森（K. Nicholson） 455，457，458
尼可尔斯（R. Nichols） 82，83
牛顿（I. Newton） 1023
诺德曼（Uri Nodelman） 7
欧文（Owen） 54
帕森斯（T. Parsons） 137，152，183，260
帕斯金斯（B. Paskins） 384

帕斯齐（K. J. Perszyk） 11，260，288
派斯（A. Pais） 1004
庞朴 21
裴頠 561
佩里格林（J. Peregrin） 492，493～499
彭齐亚那（A. Penzias） 1000
皮科克（C. Peacocke） 473，479
皮浪（Purron） 387
平卡德（T. Pinkard） 88
普拉帕格拉（Prabhakara） 669
普赖斯特（G. Priest） 192，213
普朗克（M. K. E. L. Planick） 995
普罗泰戈拉（Protagoras） 38
普罗提洛（Plotinus） 853
普特南（H. Putenarn） 172，469
齐硕姆（R. Chisholm） 274，941
钱穆 535
乔答摩 657
乔根森（A. Jergensen） 231
乔姆斯基（N. Chomsky） 517
乔伊斯（R. Joyce） 393
清辨（Bhavaviveka） 726
丘奇兰德（P. M. Churchland） 428
任继愈 20
萨蒙（W. Salmon） 152，466
塞尔（J. P. Serre） 193，371，455
僧肇 561
商羯罗（Shankara） 663
舍尔巴茨基 675
施皮格伯格 414
施太格缪勒 416
世亲 770，777
司马迁 554
司退斯 87
斯蒂克（S. Stich） 428，429
斯科朗 242
斯科特 6
斯托尔纳克（R. Stalnaker） 256，362
斯托特（G. F. Stout） 109
苏格拉底（Socrates） 33
苏特罗普（M. Sutrop） 372
汤用彤 542
唐君毅 13
特格梅尔（E. Tegmeier） 941
特瓦尔托维斯基（K. Twardowiski） 99，104，134
提婆 615，726
托马森（A. Thomasson） 193
王弼 29，531，561
王夫之 530，637
王玖兴 92
王太庆 974
威尔逊（R. Wilson） 1000
威廉（William） 78
威斯顿（J. Wisdon） 155
韦斯特霍夫（J. Westenhoff） 938
维克多里 72，73
维尼齐亚诺（G. Veneziano） 1023
维特根斯坦 319
魏源 540
温伯格 991
沃尔顿（K. Walton） 341，358，385
无著 770
吴信如 534
伍德布里奇（J. A. Woodbridge） 395
西格尔（G. M. Segal） 470
西田几多朗 2
希菲尔（S. Schiffer） 194，450～454，477

希格斯（P. W. Higgs） 1992
欣蒂卡（J. Hintikka） 16
须菩提（Subhuti） 710
徐复观 536
玄奘 847
荀子 617
雅布洛（S. Yablo） 392
雅吉萨沃（T. Yagisawa） 253
亚里士多德（Aristotle） 24，52
颜渊 535
杨一之 88
杨祖陶 86
因瓦根（P. V. Inwagen） 913
约翰斯顿（M. Johnston） 450，453
泽尔塔（E. N. Zalta） 7，316，322，327
张伯伦（A. Chamberlain） 1016
张岱年 22
张载 25，530，617
张湛 561
赵敦华 13
周敦颐 617
朱熹 25，620
庄子 26，29，530

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝非存在研究　下
作者＝高新民，汪波著
丛书名＝国家社科基金后期资助项目
页数＝１１２６
ＳＳ号＝１３３０７２８１
出版日期＝２０１３．０１
出版社＝北京：社会科学文献出版社
ＩＳＢＮ号＝７－５０９７－３２６７－０
中图法分类号＝Ｈ０
原书定价＝３９８．００（上、下册）
主题词＝语言哲学－研究
参考文献格式＝高新民，汪波著．非存在研究　下．北京：社会科学文献出版社，２０１３．０１．

封面
书名
版权
目录
下册
中篇 东方哲学的有无之辩
第十三章 中国哲学的有无之辩
第一节 中国哲学有无之辩的特质
第二节 道家：有无之玄 众妙之门
第三节 魏晋玄学：“本体论转向”与对有无的玄远清谈
第四节 中国佛教：空解脱门的中国化阐释
第五节 儒家：有无之辩“辨正”与总结
第十四章 印度古代哲学—宗教的非存在探究
第一节 印度古代哲学—宗教的有无之辩的基本进程和一般特点
第二节 正理—胜论派的句义论与非存在论
第三节 吠檀多派论境界之无
第四节 弥曼差派与瑜伽派的非存在论
第五节 数论派对非存在论的否定
第六节 耆那教的“或许说”
第十五章 佛教有无之辩的解释学问题与早期佛教的空无论
第一节 印度佛教有无之辩的解释学问题
第二节 《阿含经》中的空无论
第三节 部派佛教的空无论
第十六章 大乘空宗的空无辨正
第一节 大乘“深义”与大乘体系之组织
第二节 佛教“空无”的特殊性与解空的前提条件
第三节 真俗二谛语境下的有无之辩
第四节 大乘空义的正本清源与“入空义”的门径
第五节 空的唯一性与十八空
第六节 中观空无论的难题、反例及其同化
第十七章 瑜伽行派的“最胜空性胜解”
第一节 空有问题的重要性与解空的方法论
第二节 “实有”非有
第三节 相、性、极微、因果与空
第四节 无为法的有无问题
第五节 小结：佛教有无之辩的同异之辩
下篇 非存在的多维审视
第十八章 非存在研究的语言哲学维度
第一节 “正名”及其方法论
第二节 “非存在”与“存在”
第三节 存在谓词与中立谓词
第四节 众说纷纭的“非存在”
第十九章 非存在与意向性
第一节 “非存在新大陆”的发现及人格化构想
第二节 意向性观念的祛魅
第三节 意向性观念的重构
第四节 意向对象的本体论地位问题
第二十章 非存在与本体论

第一节　　非存在与本体论的最高范畴
第二节　　“存在”意义之掘进与存在程度、样式的多样性
第三节　　“存在”的范畴与形式本体论
第二十一章　　面向非存在的马克思主义哲学
第一节　　马克思主义是否有自己的本体论？
第二节　　关于“非存在”的辩证法
第三节　　存在形式的多样性与范畴体系
第四节　　“非存在”与认识对象理论
第二十二章　　“非存在”与科学
第一节　　科学为何要“乞灵于无”？
第二节　　“有”生于“无”？
第三节　　量子世界是否存在？
第四节　　“以太”等是“存在”还是“非存在”？
第五节　　常见的存在观向何处去？
第二十三章　　非存在与人生哲学
第一节　　做人、理想人格与“空无”
第二节　　“无”与人生境界
第三节　　空无、心态与善巧安心
第四节　　心理健康、高峰体验与空无智慧
第五节　　工夫之无与人生态度
第六节　　终极关怀、本体之无与圣人所师
参考文献
术语索引
人名索引